BIBLIOTHEQUE
ACADEMIE COMMERCIALE, QUE.

BIBLIOTHEQUE
ACADEMIE COMMERCIALE, QUE.

47767

ÉTUDES

REVUE FONDÉE EN 1856

PAR DES PÈRES DE LA COMPAGNIE DE JESUS

TOME 103

BIBLIOTHEQUE
ACADEMIE COMMERCIALE, QUE.

PARIS

IMPRIMERIE DE J. DUMOULIN

5, RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, 5

ÉTUDES

REVUE FONDÉE EN 1856

PAR DES PÈRES DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

ET PARAISSANT LE 5 ET LE 20 DE CHAQUE MOIS

42e ANNÉE. — TOME 103e DE LA COLLECTION

AVRIL-MAI-JUIN 1905

P805
ET81

PARIS

ANCIENNE MAISON RETAUX-BRAY

VICTOR RETAUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

82, RUE BONAPARTE, 82

Tous droits de traduction et de reproduction réservés

ACADEMIE DE QUEBEC
CHEMIN STE-FOY
QUEBEC

LIBRARY
APR
20
1981
UNIVERSITY OF TORONTO

AP
20
E8
t.103

BIBLIOTHEQUE ACADÉMIE COMMERCIALE, QUE.

LA SÉPARATION

Il n'est plus permis, pensons-nous, qu'aux aveugles et aux sourds, de douter que, bientôt, l'Église ne doive être, en France, séparée de l'État; et il n'est permis à personne de se faire illusion sur ce que sera cette séparation. Quand ils ont acquis un certain degré d'accélération, les mouvements d'opinion, pas plus que les avalanches, ne peuvent être retenus. Tant pis pour qui se trouve dessous! La poussée sous laquelle le Concordat va, sans doute, céder, est un de ces mouvements, et je ne sais si jamais aucun effondrement a été plus étourdiment décidé, empêché plus mollement, aperçu plus tardivement, que celui qui menace d'écraser l'Église catholique en France.

Cette séparation est un crime dont je voudrais, très brièvement, rappeler la gravité et la nature, une folie dont je voudrais indiquer quelques conséquences, non dans l'espoir chimérique d'empêcher ce crime et cette folie, mais parce que certaines vérités, bonnes à dire, ne sauraient être assez répétées.

Déchirer un traité bilatéral, conclu entre souverains, sans l'aveu d'une des parties contractantes, est un crime contre le droit des gens, qui amènerait la guerre, si le souverain lésé était en état de la faire. Le pape n'ayant point de canons, on peut, sans craindre de représailles, lui manquer de parole. Il n'en reste pas moins vrai que la parole de la France lui a été donnée, et que faire mentir la France est un crime. Crime plus dangereux que ne le peuvent penser ceux qui le commettent, car si le pape est désarmé, Dieu ne l'est pas, et il ne faut pas aller chercher bien loin, dans l'histoire, pour trouver des exemples de la façon dont Dieu châtie ceux qui manquent à son vicaire.

Si le Concordat de 1801 est caduc, s'il est à refaire ou à supprimer, c'est à celui avec qui on l'a conclu qu'il conve-

nait de s'adresser, pour le rompre ou pour le réformer. A son défaut, personne n'a le droit d'y toucher, et personne, non plus, n'a le droit de souscrire à une rupture opérée sans son aveu. Le projet que la Chambre adoptera serait-il bienveillant pour l'Église, le procédé employé à l'égard du pape n'en serait pas moins inacceptable.

Ce projet, en dépit du masque de libéralisme dont se couvrent ses auteurs, n'est pas équitable, et, s'il ne dit pas crûment ce que demandait M. de Pressensé, il tend à l'obtenir non moins efficacement.

« Toutes les dispositions transitoires de la loi, dit M. Briand, seront, dans quelques années, lettre morte; il ne restera en vigueur que l'application de ces deux principes : la liberté de conscience et la liberté d'association. » Mais ce sont précisément ces deux principes, c'est le libre usage de ces deux libertés, que ruine la loi en discussion, et c'est en cela, surtout, qu'elle s'affirme comme une violation flagrante du droit.

« La loi, affirme encore M. Briand, doit laisser les Églises — et c'est pour elles une liberté aussi essentielle que la liberté du culte — s'organiser selon leurs tendances, leurs traditions et leur gré. Intervenir dans cet organisme serait, dans bien des cas, s'immiscer dans l'expression ecclésiastique des croyances religieuses. Le projet a eu pour but de laisser les communautés cultuelles s'organiser librement, pour l'accomplissement intégral de leur but strictement religieux. »

Malgré ces belles paroles, d'une transcendante ironie, le vice essentiel du projet est, précisément, de ne pas laisser l'Église catholique s'organiser selon ses tendances, ses traditions et son gré, de s'immiscer dans son organisme. Il est mauvais par ce qu'il détruit; il est pire par ce qu'il établit.

Ce qu'il détruit, c'est, d'abord, l'existence civile de l'Église, sa reconnaissance officielle et légale. Nos traditions historiques, le souvenir des services rendus, la prescription, étaient, semble-t-il, des titres qui justifiaient l'existence officielle de l'Église catholique en France; et c'est un acte bien osé, que rompre soudainement avec le passé, et déclarer fini un ordre de choses qui a donné au pays la paix, la gran-

deur morale, qui a étendu son crédit au dehors, qui a favorisé, au dedans, tant d'institutions secourables. La loi oublie tous ces bienfaits; elle est ingrate.

Ce qu'elle détruit encore, c'est la fortune de l'Église, c'est le salaire, charge nullement gracieuse et précaire, comme le répète M. Briand, mais onéreuse et perpétuelle, que l'État avait assumée, en retour de l'abandon des biens ecclésiastiques confisqués; c'est la fortune immobilière de l'Église, la propriété des temples que la charité des fidèles, l'intention des donateurs, une possession séculaire, la nature même des choses, affectaient exclusivement à l'Église et au culte. Ils avaient été mis, par l'État, à la disposition de l'Église, comme les biens confisqués étaient laissés, par l'Église, à la disposition des acquéreurs. De part et d'autre, il y avait eu abandon, avec cette différence que l'Église abandonnait ses biens propres, et que l'État, en rendant les églises, ne faisait que les restituer.

Ce que le projet détruit, enfin, c'est, pour l'Église, le droit de gérer, à son gré, sa fortune. « Les associations, dit M. Briand, ne peuvent recevoir ni dons, ni legs. Leurs comptes sont soumis à un contrôle financier précis, éclairé et sévère. » Comment parler de liberté d'association, quand on dénie à l'association ecclésiastique ce que le droit naturel confère à toute réunion d'hommes libres : la faculté de recevoir des dons, d'acquérir, et de faire de son bien l'usage qui plaît? De quel droit, et au nom de quelle autorité, fixer le capital dont l'association catholique a besoin, et la tenir en cette tutelle odieuse et déshonorante? Sait-on de quelle fortune avait besoin saint Vincent de Paul pour soulager les misères qui s'adressaient à lui? L'État connaît-il les œuvres et, par suite, les dépenses nécessaires à l'Église pour atteindre « son but strictement religieux »? Quelle plaisante façon de « laisser les églises s'organiser selon leurs tendances, leurs traditions et leur gré »! Et quelle injure au droit commun, que de refuser aux associations ecclésiastiques ce qui est accordé à toute société industrielle, à tout corps savant, à toute loge maçonnique?

Mais, je le répète, le projet de loi est moins mauvais par ce qu'il détruit, que par ce qu'il établit.

Si l'État français disait aux catholiques : « Nous nous délions de tout engagement envers vous. Nous prenons vos églises, même vos biens meubles et vos vases sacrés. Désormais, débrouillez-vous à votre guise ; vivez suivant vos lois organiques », il serait injuste, mais il laisserait encore à l'Église la possibilité de se refaire normalement. Il est plus savamment perfide. Dans l'acte même où il prétend se désintéresser de l'Église, ne pas intervenir dans son organisme, il refond sa constitution. Il organise des groupements acéphales, qu'il soumet du reste à des règlements oppresseurs, à une police injurieuse, et il les investit d'une autorité qui n'appartient qu'aux chefs naturels de l'Église. Autant la libre association pourrait offrir de garanties, autant l'association cultuelle, imaginée par la loi, en est dépourvue. Si bien que ces groupements, qui semblent à plusieurs une planche de salut, me paraissent l'instrument de notre prochaine torture.

La société ecclésiastique, tout comme la société domestique, existent par suite de leur établissement divin, et l'État, s'il veut respecter les droits des sociétés particulières, doit les prendre telles qu'elles sont, et ne pas entreprendre de changer leur caractère essentiel. Légiférer sur la famille, en affectant de ne connaître ni le père, ni la mère, serait monstrueux ; il ne l'est pas moins de légiférer sur l'Église, en prétendant ignorer le pape et les évêques.

En fait, présentement, les associations cultuelles n'existent pas. Parler d'elles, c'est parler de rien. Existeront-elles jamais ? Oui, si l'autorité compétente les établit, mais pas autrement. Dans l'Église, elles n'ont, en effet, aucun droit propre à exister, ces associations. Elles ne peuvent conférer ni juridiction, ni mission. Elles ne peuvent rien être, dans l'organisme de l'Église, qu'une fiction légale, semblables à ces *associations funéraires*, derrières lesquelles s'abritait l'Église, aux premiers siècles. En aucun cas, elles ne seront l'Église, et derrière elles, au-dessus d'elles, vivront toujours le curé, qui tient son pouvoir de l'évêque, et non de l'association, l'évêque, qui reçoit sa mission du pape.

« On ne peut, accorde M. Briand, concevoir une association catholique qui n'aurait pas, à sa disposition, un prêtre. »

M. Briand est généreux. A vrai dire, la loi de 1901 avait supprimé le clergé régulier. La loi qui s'élabore supprime virtuellement le clergé séculier. Ne pouvant pas, du même coup, détruire les fidèles, la loi leur permet encore de se grouper, comptant leur faire la vie si dure, qu'eux aussi disparaîtront à leur tour. En tout cas, l'État ne reconnaît plus de ministres du culte. Il ne dit pas quelle attitude il prendra vis-à-vis des évêques qu'il ne nommera plus, qu'il laissera encore « à la disposition » des associations régionales. Sans doute, il ne le sait pas très bien lui-même. Les événements le forceront à se prononcer. Ignorer les ministres du culte, tout en voulant régir le culte, est, en effet, impossible. Par la force des choses, l'État les rencontrera, usurpant, dira-t-il, une autorité illégale, exerçant, à vrai dire, une mission légitime et sacrée. S'il ne les veut pas connaître, il les devra supprimer, par l'exil, la prison, sinon plus radicalement. Aussi bien, la destruction de l'Église est-elle le dessein avoué de ceux qui parlent de séparation, et ils seront amenés, malgré eux, à accomplir ce dessein, parce que les associations cultuelles, qu'ils tolèrent, ne sont pas l'Église, et que la hiérarchie, qu'ils ne tolèrent pas, appartient à l'essence de l'Église.

La guerre s'ensuivra. Aussi, les auteurs du projet de séparation commettent-ils un vrai crime politique. Ils compromettent définitivement toute chance d'union nationale. Ils allument la plus funeste des guerres civiles, la guerre religieuse. Il y a deux ans, ils déclaraient eux-mêmes la séparation impossible. Ils sentaient qu'en dénonçant le Concordat, ils risquaient d'ébranler la République, « d'amener la fin du monde », disait Gambetta. Ils sont, aujourd'hui, emportés par un courant plus fort qu'eux; et, au risque de ruiner la République et la France, ils décident, d'un cœur léger, ce saut dans l'inconnu que sera le régime de la séparation. Mais l'histoire ne fait que recommencer, et les persécutions auxquelles ont abouti les réglementations ecclésiastiques, risquées par la Constituante et le Directoire[1], indiquent à

1. Paul Dudon, *la Séparation jacobine* (*Études*, 5 novembre 1904) : Hippo-

quelles inévitables vexations aboutiront, fatalement, nos actuels séparatistes. La constitution civile du clergé, de 1790, et les décrets de l'an IV réglementaient l'Église à la façon de nos législateurs d'aujourd'hui. En même temps qu'ils feignaient d'ignorer l'Église, ils lui imposaient une discipline qu'elle ne pouvait accepter. Si paisibles soient-elles, les consciences finissent par regimber, et, de ce jour, naît la persécution violente. « Le martyre, disait M. Waldeck-Rousseau, est un anachronisme ! » « Si les temps héroïques sont passés, ajoute M. Briand, le temps des martyrs l'est aussi. » Les temps héroïques ne sont point passés, ni les temps barbares, et je ne donne pas cinq ans, au régime qui appliquera la séparation, pour nous les ramener.

Ceux qui, plus tard, écriront l'histoire de notre époque, établiront, s'ils le peuvent, à qui incombe la responsabilité des désastres qui se préparent. Dès maintenant, ayons le courage de dire notre pensée. Celui qui tente de ruiner, en France, l'Église catholique, c'est, évidemment, l'éternel ennemi de Dieu, servi par des sectes qui ne se déguisent plus. Mais aujourd'hui, comme en 1790, il n'eût point atteint si rapidement son but, s'il n'avait pas été servi par d'inconscients complices. Louis XVI signa la constitution civile, et, actuellement, combien de dupes ont, par naïveté, fait le jeu des niveleurs, en acceptant, sans trop se plaindre, leurs premières démolitions ?

Est-ce à un défaut d'intelligence, est-ce à un défaut de caractère qu'il faut attribuer l'indifférence égoïste qui a accueilli ces premières ruines ? Les religieux sont tombés. A-t-on assez compris que le droit était indivis, que la violation d'un droit entraînait, et justifiait, la violation de tous les autres ? Comme on s'est résigné à voir brûler la maison du voisin, tant qu'on espérait sauver la sienne ! Triste calcul, que Dieu n'a pu bénir. Aussi bien, l'incendie, une fois allumé, devait-il tout dévorer. Et, encore aujourd'hui, à la veille de la mort civile de l'Église catholique, quelles incurables naïvetés persistent dans bien des esprits ! On attend des miracles ; on

lyte Prélot, *la Séparation, déclaration de guerre à l'Eglise* (*Ibid.*, 20 décembre 1904).

se fie aux plus menteuses et aux plus vagues promesses. Aucune leçon ne parvient à instruire.

On a laissé l'ennemi prendre, une à une, toutes les positions avancées. « Je n'en veux pas à la place, disait-il ; je n'en veux qu'à ces méchants remparts démodés, qui la masquent. — Qu'à cela ne tienne; prenez les remparts ! » Il assaille la place maintenant, et on ne comprendra la manœuvre qu'après que tout sera conquis.

Mais que faire ? D'abord, voir le péril; se bien rendre compte que la nouvelle constitution civile de l'Église, élaborée sous prétexte de séparation, est un leurre, d'où sortira la persécution violente; qu'en la faisant, l'État s'arroge, sur l'organisation de l'Église, un droit qu'il n'a pas; qu'on ne peut, par conséquent, coopérer à son œuvre, le pape seul, qu'on ne consulte pas, ayant autorité pour traiter, de ce point, avec la puissance civile. La rupture du Concordat étant une question que le pape s'est justement réservée, l'attitude anti-séparatiste semble dictée à tout catholique.

Que si les représentations du bon sens ne peuvent empêcher cette séparation sacrilège, il faut s'attendre à ce que le pape reprenne certaines des concessions faites au premier consul, et qu'il décide ce que doit être, en France, l'Église dont la mort civile aura été prononcée. Il serait, d'ici là, téméraire de préjuger de ses desseins, et notre devoir doit se borner à nous faire des cœurs forts et fidèles, prêts à toutes les conséquences d'une lutte, dont personne ne peut prévoir ni la durée, ni les excès.

Qui dit lutte, ne dit pas défaite. La liberté qu'on refuse à l'Église, les catholiques la devront reconquérir. On compte sans eux; on en veut faire les ilotes de l'État nouveau. Ils devront, par leurs efforts intelligents, se créer une vie sans entraves, peu gémir sur les ruines, et encore moins pleurer, mais rebâtir leur cité, la fondant sur le droit commun. Cette séparation, décidée malgré eux, et qui leur vaudra des jours amers, ils la devront rendre sincère. Plus salariés, soit ! mais, alors, plus attachés d'aucune façon, libres, d'une liberté qui coûtera à acquérir, mais qu'on emportera, si l'on sait, si l'on veut y mettre le prix. Ce sera l'œuvre de demain.

On ne saurait assez, en attendant, secouer la multitude, qui semble anesthésiée, l'avertir des ruines, même matérielles, qu'entraînera cette pseudo-séparation, préparer, dans les paroisses, les éléments d'une association fidèle, noyau des groupements futurs. Le plan de l'ennemi étant de priver l'Église surtout de ministres et de ressources, il faut que les catholiques avisent aux moyens d'assurer le recrutement et l'entretien des uns, la libre possession des autres. Des associations, distinctes des dangereuses associations cultuelles, ne devront-elles pas s'établir, pour soutenir l'œuvre de la propagation et de la défense de la foi à l'intérieur? Et, dès maintenant, ne serait-il pas opportun d'en préparer le mécanisme?

Mais l'initiative de ces mesures appartient à des chefs qui savent, de reste, leur devoir, et qu'il n'est pas dans notre intention, ni dans notre rôle, de vouloir conseiller. Nous n'avons voulu, dans ces pages, qu'essayer, par un cri d'alarme, d'éveiller quelques-uns des nombreux catholiques qui attendent la mort en dormant. Si la vue nette du danger paraît, à certains, du pessimisme, je dirai qu'un peu de ce pessimisme aurait bien fait d'entrer, il y a deux ans, dans les conseils du tsar Nicolas II.

PIERRE SUAU.

N. B. — Cet article était imprimé, quand nous avons eu la joie de lire la lettre écrite par les éminentissimes cardinaux français à M. le président de la République, le 28 mars dernier.

LA RÉDACTION.

A QUI APPARTIENNENT LES ÉGLISES ?

La perspective de la séparation des Églises et de l'État, de la rupture prochaine du Concordat, soulève une foule de questions délicates et difficiles, dont la solution importe beaucoup non seulement au bonheur et à la prospérité du pays, mais, on peut le dire, à sa paix intérieure, à sa sécurité, et peut-être à son existence.

Il est pourtant une de ces questions, et non pas des moins graves, qui n'aurait jamais dû être soulevée, car elle est simple, et la plus vulgaire honnêteté suffit pour la résoudre, mais notre gouvernement a-t-il encore quelque probité, quand il s'agit des catholiques ?

C'est la question de la propriété des biens ecclésiastiques.

Dans le projet de loi sur la séparation des Églises et de l'État, tel qu'il est présenté par la commission de la Chambre, d'accord avec le gouvernement, il est dit (titre III, art. 10) : « Les édifices antérieurs au Concordat, qui servent à l'exercice des cultes ou au logement de leurs ministres, cathédrales, églises, chapelles de secours, temples, synagogues, archevêchés, évêchés, presbytères, séminaires, ainsi que leurs dépendances immobilières et les objets mobiliers qui les garnissaient au moment où lesdits édifices ont été mis à la disposition des cultes, sont et demeurent la propriété de l'Etat, des départements ou des communes. »

Nous n'examinerons pas quel est le vrai et légitime propriétaire des temples et des synagogues. C'est affaire aux protestants et aux juifs. Ils sauront sans doute défendre leur propriété. Plaise à Dieu que les catholiques le sachent aussi bien !

Le projet de loi dit donc que les édifices du culte antérieurs au Concordat, sont la propriété de l'État. Ici, le mot *État* doit signifier l'ensemble des citoyens français, car je ne pense pas que l'État-autorité veuille s'arroger cette propriété. N'en

ACADEMIE DE QUEBEC
CHEMIN STE-FOY
QUEBEC

déplaise aux auteurs du projet de loi, leur assertion est une fausseté, ou, pour appeler la chose par son nom, un mensonge destiné à dissimuler un vol.

En effet, avant la Révolution de 1789, les biens ecclésiastiques, en général, les églises, par conséquent aussi, étaient la propriété des différentes communautés chrétiennes, diocèses, chapitres, paroisses, couvents, confréries, etc.

L'histoire et la législation de l'ancienne France le prouvent. La démonstration en a été faite surabondamment. Sans entrer dans une discussion historique, rappelons seulement que, le 4 novembre 1789, l'Assemblée constituante décréta :

« Tous les biens de l'Église seront à la disposition de la nation, à charge pour elle de pourvoir d'une manière convenable aux frais du culte, à l'entretien de ses ministres et au soulagement des pauvres. »

L'Assemblée constituante ne croyait donc pas que les biens de l'Église étaient la propriété de la nation, sans quoi son décret n'aurait eu aucun sens ; il aurait signifié : les biens qui appartiennent à la nation seront à la disposition de la nation. On ne peut rien imaginer de plus inepte. Un pareil décret aurait vraiment été digne de M. de la Palice.

L'Assemblée constituante mettait donc à la disposition de la nation des biens qui, jusqu'alors, ne lui appartenaient pas [1]. Le mot *nation*, plus clair que le mot *État* employé aujourd'hui, signifiait l'ensemble des citoyens français. La mesure n'en était pas moins une spoliation, un vol ; car prendre pour tous ce qui appartient à quelques-uns, c'est toujours dépouiller le légitime propriétaire, et en bon français, cela s'appelle voler.

Dira-t-on, comme quelques sophistes, que ceux qui possédaient des propriétés particulières, devenus, pour une part, propriétaires du tout, n'ont pas été lésés ? Nous répondrons que tel est le raisonnement des socialistes et des collectivistes,

1. Aussi le rapporteur de la commission de séparation, M. Briand, dit lui-même, sur l'article dont il s'agit : « La Constituante *avait fait de tous les biens ecclésiastiques*, qui étaient distingués des biens du clergé, plus exactement des bénéfices, la *propriété de l'État*. Avant elle, les églises paroissiales et les presbytères avaient un caractère mixte, communal et ecclésiastique. »

qui nient la légitimité de la propriété individuelle. Ce n'est pas ici le lieu de réfuter cette erreur : nous attendrons pour regarder l'argument comme sérieux que les publicistes, les députés, les ministres qui l'emploient, aient renoncé à leur fortune particulière et l'aient mise en commun. Nous attendrons sans doute longtemps.

Le vol ne créant pas un titre, la nation française n'est pas, en 1789, devenue propriétaire des biens ecclésiastiques. Douze ans après, à l'époque du Concordat, ces mêmes biens ne lui appartenaient pas davantage. La justice et le bon sens le proclament.

D'ailleurs, en 1801, l'État français ne s'en regardait pas lui-même comme propriétaire légitime. Le Concordat qu'il a conclu le prouve péremptoirement.

Voici, au sujet des biens ecclésiastiques, les dispositions du Concordat :

« Art. 13. — Sa Sainteté, pour le bien de la paix et l'heureux rétablissement de la religion catholique, déclare que ni Elle, ni ses successeurs ne troubleront en aucune manière les acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés, et qu'en conséquence, la propriété de ces mêmes biens, les droits et revenus y attachés, demeureront incommutables entre leurs mains et celles de leurs ayants cause.

« Art. 14. — Le gouvernement assurera un traitement convenable aux évêques et aux curés dont les diocèses et les paroisses seront compris dans la circonscription nouvelle. »

Bonaparte et les négociateurs français du Concordat auraient-ils accepté cet article 13, s'ils avaient cru l'État légitime propriétaire des biens ecclésiastiques confisqués en 1789 ? Si le gouvernement français avait cru que la vente et l'achat de ces biens avaient été des opérations justes et honnêtes, certes, il aurait su le dire et résister aux réclamations que les négociateurs romains avaient pu élever. Au contraire c'est lui qui demande cette clause, qui insiste pour l'obtenir, et finit par vaincre les résistances du Saint-Siège, qui aurait préféré réserver pour l'avenir les droits de l'Église sur ses biens.

De son côté, le gouvernement français s'engageait à fournir

un traitement convenable au clergé catholique. Si la liaison entre les deux articles 13 et 14 n'apparaît pas dans la lettre du Concordat, elle était bien dans son esprit et dans l'intention des contractants. Supposé donc que l'État français eût été le légitime propriétaire des biens ecclésiastiques, il aurait fait un contrat comme jamais personne n'en a fait, un contrat comme celui-ci : « Je m'engage à payer à M. N... et à ses ayants droit une rente perpétuelle, à la condition que M. N... et ses ayants droit ne me molestent pas dans la jouissance d'une propriété qui m'appartient légitimement. » Un pareil contrat ne s'expliquerait que par l'inconscience de celui qui s'engagerait ainsi, ou par la peur, s'il signait, ayant sur la gorge le couteau d'un brigand. On ne dira pas, je pense, que les négociateurs français étaient inconscients ; encore moins que l'armée de Pie VII faisait trembler le général Bonaparte.

Donc le gouvernement français reconnaissait avoir vendu ce qui ne lui appartenait pas, que, par conséquent, ni vente ni achat n'avaient été légitimes. Quand, dans l'article 12 du Concordat, il disait : « Toutes les églises, métropolitaines, cathédrales, paroissiales et autres non aliénées, nécessaires au culte, seront remises à la disposition des évêques », il ne faisait qu'une restitution. Donc, évidemment, en 1801, l'État n'était pas le propriétaire des biens ecclésiastiques et il ne croyait pas l'être. Donc, non moins évidemment, malgré toutes ses prétentions, l'État n'en est pas propriétaire en 1905. Donc, encore aujourd'hui, les églises rendues au culte par le Concordat sont la propriété des différentes communautés catholiques, ou, si l'on veut, des *fabriques* qui représentent ces communautés. Et ainsi, en les enlevant aux catholiques, en s'en attribuant la propriété, le gouvernement commet un vol.

Ce que nous disons des immeubles s'applique aussi à la propriété des rares objets mobiliers qui se trouvaient encore dans les églises au moment du Concordat.

Il ne faut donc pas nous étonner de lire dans le même projet de loi (titre II, art. 4) : « Ceux de ces biens (les biens mobiliers et immobiliers appartenant aux menses, fabriques

et autres établissements publics du culte) qui proviennent de l'État et qui ne sont pas grevés d'une fondation, feront retour à l'État. »

On avait cru jusqu'à présent que celui qui donnait quelque chose se dessaisissait de sa propriété en faveur de celui à qui il donnait, et que ce dernier devenait dès lors légitime possesseur. Il paraît qu'il n'en est plus ainsi et que même après de longues années, après un siècle et plus, le donateur reste propriétaire de son don et peut le reprendre à volonté. Que décideraient les tribunaux, si des particuliers prétendaient sur ce point suivre l'exemple de l'État? Tout le monde le sait, le code d'aucun peuple civilisé n'autorise la révocation d'une donation, sans motif plausible; or, le gouvernement français n'en a d'autre que son bon plaisir.

Pour justifier la prétention du gouvernement français, quelques sophistes ont imaginé le raisonnement suivant : La société laïque moderne peut légitimement reprendre les dons faits par nos ancêtres à l'Église, parce que ces biens ont été donnés pour une fin qui ne subsiste plus, c'est-à-dire pour le culte considéré comme institution sociale, comme service public. Après sa séparation d'avec l'Église, la société laïque n'est plus obligée de lui laisser les biens accordés pour des services qu'elle demandait autrefois, et qu'elle ne demande plus aujourd'hui.

Qu'est donc cette société laïque qui ne veut plus connaître l'Église catholique, et qui lui aurait donné toutes ses propriétés?

Est-ce l'universalité des citoyens français, qui voudrait la séparation de l'Église et de l'État, et la reprise des biens ecclésiastiques?

Non; car la grande majorité du peuple français désire le maintien du Concordat. La preuve est que les sectaires qui réclament la séparation de l'Église et de l'État repoussent, de parti pris, toute idée d'appel au peuple, ou que ce soit sous forme de referendum ou de plébiscite, ou que ce soit sous forme de vote électoral, car ils refusent de différer la discussion de leur projet jusqu'après les élections de 1906. Et pourtant, de combien de moyens ne disposent-ils pas pour peser sur les électeurs et falsifier leurs votes! Ils savent trop

bien qu'en grande majorité, les électeurs sont opposés à leur projet. Ils veulent les mettre en face du fait accompli, et pour que l'impression en soit moins forte, ils ont hypocritement imaginé la mesure transitoire qui nous concède encore pour deux ans la jouissance gratuite des églises qui sont à nous, et dont ils nous dépouillent injustement.

Cette société laïque dont on nous parle tant n'est donc que la minorité sectaire qui a réussi à s'emparer du pouvoir en France, et dont le but, avoué maintenant, est d'y détruire la religion catholique.

C'est donc l'État, c'est-à-dire l'autorité publique, qui prétend reprendre les donations qu'il aurait faites. Mais cet État-autorité possède-t-il quelque chose? — Non, car l'autorité n'est nullement propriétaire des impôts qu'elle prélève sur la fortune des particuliers; elle en est seulement l'administratrice, et elle a le devoir d'administrer cette fortune publique pour le bien général. Ce n'est pas ici le lieu de rechercher comment nos autorités s'acquittent de ce devoir.

Mais en fait, la part du produit des impôts que l'État aurait pu donner à l'Église est la moindre portion des biens ecclésiastiques.

Avant 1789, l'État, en tant qu'État, avait fort peu contribué à former le patrimoine des églises. La plus grande partie, on pourrait dire la quasi-totalité de ce patrimoine, provenait de la munificence des particuliers. L'histoire, les actes de donation conservés dans nos archives le prouvent avec évidence; et l'intention des donateurs était certainement de faire servir leurs libéralités à l'entretien perpétuel du culte catholique.

Quelle qu'ait été l'origine de ces biens, l'État, contre tout droit et toute justice, s'en est emparé en 1789, et, en 1801, il n'en a restitué qu'une minime partie. En échange du reste de ces biens, que l'Église a consenti à abandonner, l'État s'est engagé à fournir un traitement convenable aux évêques et aux curés. Ce traitement, on ne saurait trop le répéter, n'est pas une faveur, c'est le payement d'une dette. Actuellement, l'État renie cette dette, puisque dans le projet de loi il est dit (titre I, art. 2) : « La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir

du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimés des budgets de l'État, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes. »

Renier une dette n'est pas se libérer de son obligation. En supprimant, par un vol manifeste, le budget des cultes, l'État, même en admettant qu'il puisse légitimement reprendre ses dons, s'empare de beaucoup plus de biens que ceux qu'il a pu donner à l'Église. Avant et après le Concordat, ce qui, dans les biens ecclésiastiques, vient des dons de l'État, est insignifiant à côté de ce qui provient de la générosité des fidèles ; et la confiscation projetée par l'État ne lèse pas moins les droits individuels de ces fidèles, que ceux de l'Église.

Le projet de loi sur la séparation de l'Église et de l'État est absolument injuste, mais combien il est injurieux pour l'Église et les catholiques ! Dans toutes et chacune de ses dispositions, il traite l'Église catholique plus mal qu'une servante pour qui le maître aurait quelques égards. Quand il s'agit des droits de l'Église, le gouvernement l'ignore, pour lui elle n'existe pas. S'agit-il de l'asservir, de lui enlever même la liberté de droit commun, alors le gouvernement la connaît. Avec les droits de l'Église, les nôtres, à nous, citoyens français catholiques, sont indignement violés. Saurons-nous les défendre avec énergie et constance ?

Mais revenons à la question de propriété et examinons les conséquences logiques de la prétention, nous allions dire de l'impudence gouvernementale, relativement à la reprise des dons de l'État aux églises. Il y a en France un grand nombre d'églises qui ont été restaurées, agrandies, ou même entièrement construites, moyennant les dons des catholiques, d'autres l'ont été, partie avec les aumônes des fidèles, partie avec des subsides accordés par les communes ou par l'État.

Si la prétention de l'État est juste, tous, communes et particuliers, sont restés propriétaires des dons faits aux églises. Si le donateur est mort, ses héritiers ont le même droit que lui, et chacun, par conséquent, peut reprendre sa propriété. Nous voilà dans un grand embarras. Quelle matière à procès ! Quel surcroît d'affaires pour les avocats et magistrats, quand

il s'agira de fixer la part qui revient à chacun ! Aussi croyons-nous que le gouvernement entend s'arroger à lui tout seul ce droit de répétition.

Pour quelle raison ?
— La raison ?
C'est que je m'appelle lion.

En un mot, l'assertion contenue dans le projet de loi n'est que l'affirmation du droit au vol et à la spoliation, droit que personne n'a et ne peut avoir, le gouvernement moins encore que les particuliers ; car le gouvernement n'est institué que pour rendre la justice et faire respecter les droits de chacun.

Le projet de loi suppose que plusieurs des édifices du culte antérieurs au Concordat peuvent appartenir aux communes, puisqu'il dit que ces édifices sont et demeurent la propriété de l'État ou des communes.

Examinons donc quels peuvent être les titres de propriété des communes.

Nous n'hésitons pas à dire que, ou bien les communes sont propriétaires de tous les édifices antérieurs au Concordat, ou qu'elles ne sont propriétaires d'aucun. En effet, ou vous identifiez la commune avec la paroisse, ou vous les regardez comme deux êtres moraux distincts. Si vous regardez la commune et la paroisse comme une seule personne morale, puisque, de fait, les églises appartenaient à la paroisse, ce que tout le droit ancien proclame, tous les édifices du culte et les biens ecclésiastiques appartenant aux paroisses auraient été propriétés communales.

Mais en fait, la commune et la paroisse formaient deux personnes morales distinctes. Les grandes communes avaient chacune plusieurs paroisses, aux biens nettement séparés ; qui s'administraient individuellement, d'une façon autonome ; et l'autorité communale ne se mêlait nullement de cette administration. Or, nos ancêtres, les bourgeois des bonnes villes, et même les habitants des villages étaient, l'histoire en fait foi, fort jaloux de leurs droits et privilèges. S'ils avaient cru le moins du monde que la commune eût la propriété de ces

biens, ils n'en auraient jamais abandonné l'administration aux ecclésiastiques.

Si les grandes localités avaient plusieurs paroisses, il arrivait assez souvent que plusieurs petites communes ne formaient qu'une seule paroisse. Chacune de ces communes avait son administration distincte et ses propriétés séparées, et jamais ni l'ensemble de ces communes ni l'une d'entre elles n'a prétendu être propriétaire de l'église ou du bien de la paroisse.

Quand même, sous l'ancien régime, les églises auraient été la propriété des communes, elles ne seraient pas devenues pour cela propriété de l'État, à moins d'admettre cette monstruosité qu'en France, tous les biens des communes appartiennent à l'État. S'il en était ainsi, pourquoi tous les biens des particuliers ne lui appartiendraient-ils pas?

Nous pouvons donc, en toute vérité, affirmer que les églises et autres édifices du culte, antérieurs au Concordat, n'appartiennent ni à l'État, ni aux communes.

Le projet de loi (titre III, art. 10) dit, à propos des édifices des cultes, que l'État, les départements et les communes « devront en laisser la jouissance gratuite pendant deux années à partir de la promulgation de la présente loi, aux établissements ecclésiastiques ou aux associations formées pour l'exercice du culte ».

Aimable hypocrisie! S'obliger à nous laisser gratuitement pendant deux années la jouissance de ce qui nous appartient! On n'engage pas plus agréablement les gens à se laisser voler sans crier au voleur.

Le projet de loi continue :

« L'État, les départements et les communes seront soumis à la même obligation en ce qui concerne les édifices postérieurs au Concordat dont ils seraient propriétaires. »

Pour les édifices postérieurs au Concordat, on ne peut déterminer *a priori* d'une manière absolue qui en est propriétaire.

Nous pouvons pourtant affirmer avec certitude qu'aucun n'appartient à l'État[1]. Celui-ci ne peut invoquer aucun titre

1. Il est clair qu'il n'est pas question des quelques églises bâties par le

pour justifier sa prétention, car, comme nous l'avons vu, le fait d'avoir accordé quelques subsides pour l'ornementation ou la construction des églises ne constitue pas un titre de propriété.

Cette même raison vaut pour les églises auxquelles les communes auraient accordé un subside ; par là, elles ne sont devenues en aucune façon propriétaires.

Le plus grand nombre de nos églises appartiennent certainement à la fabrique, par conséquent à la paroisse. Quelques-unes, par exception, peuvent être la propriété de la commune, soit que la commune les ait bâties elle-même sur un terrain lui appartenant, soit que la fabrique ait cédé la propriété à la commune. C'est une question à examiner pour chaque cas en particulier[1].

Une remarque en passant. Nos législateurs, qui se proclament si hautement de passionnés amants de la liberté, l'aiment tant pour eux qu'ils ne veulent en accorder aux autres que le moins possible. Le projet de loi interdit à l'État, aux départements et aux communes d'accorder une subvention aux associations formées pour l'exercice d'un culte (titre IV, art. 17). Les municipalités pourront donc subventionner les associations de musique ou de gymnastique, accorder des subsides aux théâtres, où se représentent les pièces les plus immondes, mais pour le culte de Dieu, il leur est interdit de débourser un centime.

Ce projet de loi sur la séparation des Églises et de l'État amène d'abord l'asservissement de l'Église catholique sous l'omnipotence de l'État. Ce côté de la question ne fait pas l'objet de ce travail.

En même temps, c'est la spoliation de l'Église.

Les édifices que le gouvernement veut enlever aux catholiques, sont leur propriété plus que séculaire. Les catholi-

gouvernement soit avant, soit après le Concordat, dans ses propres établissements, comme l'église de l'hôtel des Invalides, ou la chapelle d'un lycée. Celles-là appartiennent à l'État.

1. Ce serait ici le lieu de parler des églises et autres immeubles appartenant aux congrégations religieuses, qui ont été spoliées, comme nos paroisses le seront, mais nous avons traité cette question dans notre article : *Vente et achat des propriétés des congrégations.* (*Etudes*, 5 octobre 1904.)

ques vont-ils patiemment se laisser voler ? — Ah ! que le proverbe est vrai : *Qui se fait mouton, le loup le mange*. Les catholiques ne l'ont que trop éprouvé.

Que faisons-nous, aujourd'hui que notre spoliation est imminente ?

Nous discutons entre nous ce que nous devrons faire, quand nous serons dépossédés de ce qui nous appartient légitimement. — Devons-nous accepter que l'État, en nous laissant gratuitement, pendant deux ans, la jouissance de nos églises, nous fasse l'aumône avec nos propres biens ? Devons-nous ensuite payer un loyer pour habiter notre propre maison ? Devons-nous aller faire le service divin dans des greniers ou des granges ? En un mot, selon une belle expression oratoire, devons-nous retourner aux catacombes ?

Avant d'examiner ces questions, il serait plus utile de nous unir pour défendre énergiquement notre propriété.

Comment la défendre ? Il ne nous appartient pas de donner une direction ; nous nous contenterons de rappeler un fait de l'histoire de l'Église.

C'était à Milan, aux approches de la fête de Pâques de l'année 385 ; le gouvernement était alors arien, il cherchait à propager l'hérésie, et l'impératrice Justine, mère et tutrice de l'empereur Valentinien II, fit demander à l'évêque saint Ambroise la basilique Portienne, qui était hors des murs de la ville, afin d'y faire célébrer l'office divin par les ariens pour elle, pour l'empereur son fils, et pour les officiers de la cour. L'évêque répondit qu'il ne livrerait jamais le temple de Dieu à ses ennemis. L'impératrice éleva ses prétentions, et demanda la basilique Neuve, qui était dans l'intérieur de la ville. Ses envoyés reçurent la même réponse. Ils insistèrent pour qu'au moins la basilique Portienne fût cédée aux ariens. L'évêque resta inflexible. Des comtes et des tribuns vinrent le sommer de céder la basilique, alléguant pour raison qu'elle appartenait à l'empereur. — Nos républicains n'ont donc pas le mérite de l'invention, quand ils prétendent que les églises sont la propriété de l'État, ils suivent du moins fidèlement les traditions de l'autocratie, contre laquelle ils n'ont pas assez d'anathèmes. — Ambroise répondit : « Si le prince me demandait ce qui est à moi, mes terres, mon argent, je ne les lui

refuserais pas, quoique tout ce que je possède appartienne aux pauvres; mais il n'a aucun droit sur ce qui appartient à Dieu. »

Le lendemain, qui était le mercredi de la Semaine sainte, Ambroise se rendit avant le jour à la basilique Portienne, qui fut bientôt après entourée par des soldats. En même temps, l'évêque apprit que d'autres troupes étaient en marche pour se saisir de la basilique Neuve. Pour la garder et y célébrer l'office, il y envoya des prêtres. Ceux-ci menacèrent de l'excommunication quiconque se livrerait à la moindre violence. Les soldats entrèrent dans l'église, mais restèrent paisibles.

Cependant la basilique Portienne s'était remplie de fidèles. Ambroise célébra l'office et prêcha au peuple. Après le sermon, arrivèrent des envoyés de l'empereur, et un secrétaire du prince demanda à parler à l'évêque en particulier. Il lui fit des reproches amers, et lui dit qu'il se comportait en tyran. — L'accusation d'envahissement, d'usurpation cléricale, ne date donc pas d'aujourd'hui. — « Les évêques, répondit Ambroise, n'agissent pas en tyrans, mais ils ont quelquefois beaucoup souffert de la part des tyrans. » — Réponse encore vraie de nos jours. — C'est probablement alors qu'eut lieu un incident raconté par saint Ambroise dans une lettre à sa sœur Marcelline. L'eunuque Calligone, grand chambellan, menaça le saint de le faire décapiter. Il répondit : « Vous agirez en eunuque, je souffrirai en évêque. »

Les catholiques passèrent toute la journée dans de grandes alarmes; la basilique restait assiégée par les troupes, le saint ne put retourner dans sa demeure. Il employa la nuit à prier avec ses clercs et à chanter des psaumes. Le lendemain, jeudi, saint Ambroise continua à célébrer l'office et à instruire le peuple. Dans le courant de la journée, par ordre de la cour, les soldats se retirèrent.

L'année suivante, au carême, l'impératrice Justine reprit la lutte et réclama de nouveau pour les ariens la basilique Portienne. « Naboth, répondit l'évêque, ne voulut pas céder l'héritage de ses pères, et moi, je livrerais l'héritage de Jésus-Christ ! » Ni instances, ni menaces ne purent le fléchir. Il se retira dans l'église, où le peuple se rendit en foule, se

relayant nuit et jour pour empêcher qu'on ne lui enlevât son pasteur. A cette occasion, Ambroise adressa aux fidèles plusieurs discours. Nous avons encore celui qu'il prononça le dimanche des Rameaux, il porte ce titre : Les basiliques ne doivent pas être livrées, *De basilicis non tradendis*. Nous n'en citerons que peu de paroles : « Nous rendons à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu. Le tribut est à César, l'église à Dieu. Personne ne peut dire que c'est manquer de respect à l'empereur. Peut-on l'honorer davantage que de l'appeler le fils de l'Église ? L'empereur est dans l'Église et non au-dessus de l'Église. » — Nos Césars modernes ne veulent plus être dans l'Église, mais ils ne sont pas pour cela au-dessus de l'Église.

Ambroise assiégé par les soldats restait dans l'église ou dans les bâtiments adjacents ; le peuple l'y gardait. Après plusieurs jours de cette lutte, la cour se sentit vaincue, les soldats eurent ordre de se retirer, et l'évêque rentra dans sa maison.

C'est ainsi qu'au quatrième siècle, les catholiques de Milan conservèrent la propriété de leurs églises. Il est vrai qu'ils avaient pour évêque saint Ambroise.

H. BERCHOIS.

LE PRÉTENDU « CERCLE VICIEUX »

DE L'APOLOGÉTIQUE TRADITIONNELLE

Les apologistes catholiques ne se faisaient jusqu'ici aucun scrupule d'éclairer de leur foi l'étude, même scientifique, des préliminaires de la foi. Cette ancienne méthode vient d'être l'objet d'une accusation qui préoccupe aujourd'hui bien des esprits.

Certaine critique, empruntant au rationalisme une arme qu'on aurait dû lui laisser, s'en est servie contre les « incursions » de la théologie en domaine prétendu réservé : elle mit en avant le mot de cercle vicieux, comme une sorte d'épouvantail, pour écarter les discussions gênantes, et avertit les théologiens assez téméraires pour se mêler de ses travaux historiques, qu'ils allaient se ruiner eux-mêmes par un sophisme [1].

Mis en face de la difficulté, quelques tenants de la méthode traditionnelle, ne se rendant pas assez compte peut-être des inévitables réactions de leur foi sur leurs jugements scientifiques, crurent pouvoir très simplement tourner l'obstacle.

1. « On peut éclairer la foi par l'histoire, mais non fonder l'histoire sur la foi. Démontrer la légitimité du développement catholique par l'infaillibilité de l'Église serait faire un cercle vicieux, puisque l'infaillibilité fait partie du développement, qu'elle ne peut se démontrer par elle-même et qu'elle a plutôt besoin d'être prouvée et expliquée. Il y aurait contradiction à supposer qu'une définition ecclésiastique rendrait historiquement certain un fait de l'ordre humain qui serait indémontrable ailleurs. La démonstrabilité des faits historiques qui sont objet de foi est présupposée aux définitions ; faute de quoi, ce ne serait pas l'autorité de l'Église qui garantirait les faits, mais les faits qui manqueraient à l'autorité de l'Église, et cette autorité reposerait sur le néant. Si l'histoire de la religion n'est pas établie par les moyens de la recherche historique, si la tradition biblique israélite et chrétienne n'a pas de consistance par elle-même, il ne faut pas compter sur le magistère de l'Église pour lui en donner, car l'Église elle-même s'autorise de l'Écriture. » (Abbé Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 14. Voir p. 56, et *Études bibliques*, p. 17, 103.)

Ils se contentèrent de répéter, après l'abbé de Broglie dont on vient de rééditer les belles conférences apologétiques, que les documents historiques actuellement analysés suffisent à prévenir le reproche même de cercle vicieux ; d'après eux et précisément grâce aux progrès de la critique, ces documents sont aujourd'hui assez clairs et assez abondants pour fournir une démonstration de la vérité du christianisme absolument indépendante du témoignage de l'Église[1]. Ne voient-ils pas l'œuvre de destruction accomplie, en dépit de « la clarté des documents », par des historiens très érudits, mais trop indépendants ?

Plus avisée, en cette circonstance, se montra « la philosophie de l'action ». Pénétrée des sens de la continuité, elle a compris la gravité de l'objection. Forte de sa jeunesse, déjà féconde en aperçus ingénieux bien qu'insuffisamment éclaircis, elle se mit en mesure de répondre, et le fit d'autant plus volontiers qu'elle pensa trouver, en ces débats, une occasion heureuse de confirmer ses théories récentes et... d'insister sur l'insuffisance de l'ancienne philosophie[2].

Personne ne contestera au philosophe le droit d'apporter ici ses lumières ; il lui suffirait du reste, pour être introduite de se présenter avec la fine remarque de M. M. Blondel : « L'homme avec ses croyances, *ses idées métaphysiques*, ses solutions religieuses conditionne toutes les recherches subalternes de la science, autant qu'il est conditionné par elles. » D'ailleurs, « faute d'une philosophie expresse, on a d'ordinaire une philosophie inconsidérée ».

Seulement nous croyons qu'un examen sincère de la difficulté du « cercle vicieux » finirait par découvrir l'intérêt qu'offre encore, dans ce genre de problèmes, une synthèse métaphysique aujourd'hui facilement dédaignée et regardée par beaucoup de nos contemporains comme le produit d'un intellectualisme trop juvénile. C'est elle que nous voudrions appliquer à la solution de l'objection présente.

1. Abbé de Broglie, *les Conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison*, t. II, p. 28. Paris, Bloud, 1904.

2. M. Blondel, *Histoire et dogme*. (*La Quinzaine*, 16 janvier, 1er et 16 février 1904.)

*
* *

Si l'argument, mis en avant par les critiques pour défendre leur autonomie, ne comporte pas de distinction, si vraiment, pour éviter le sophisme, une science, par le fait qu'elle ouvre la marche, ne doit rien recevoir des connaissances qui la suivent, ou tout au moins de la foi qu'elle prépare, alors, semble-t-il, le critique est en droit, en tant que critique, de demeurer sourd à toutes les réclamations du dogme ; quant à la foi, elle s'accommodera comme elle pourra des conclusions des historiens, comme aussi des spéculations des philosophes.

Mais si, au contraire, l'examen de cet argument, non seulement le montre en défaut par quelque endroit, mais nous amène à conclure que la régression des connaissances subséquentes à celles qui leur ont ouvert la voie est une condition essentielle de tout progrès scientifique humain, si, en particulier, la régression de la foi sur ses préliminaires se trouve justifiée par l'économie spéciale de la révélation messianique, alors tout l'édifice de la critique autonome, miné par la base, doit tomber de lui-même.

Le raisonnement que nous venons d'esquisser met les adversaires de l'autonomie en demeure de s'expliquer sur la *régression*, et les force à en montrer la légitimité. Mais ce raisonnement s'impose-t-il? Premier point à élucider. Plusieurs savants, en effet, ont préféré une autre tactique, et ont jugé plus opportun de contester à l'histoire, prise en elle-même, la priorité sur le dogme; dans l'opinion de ces savants, l'histoire n'a pas la valeur apologétique qu'on voudrait lui attribuer. D'autres, plus prudemment encore, ont évité de se prononcer sur ce dernier point et n'ont cherché qu'à attirer l'attention sur des motifs de crédibilité qui permettent apparemment de se soustraire à la difficulté.

Ainsi, dans son dernier ouvrage[1], M. l'abbé Laberthonnière insiste sur la nécessité du témoignage vivant de l'Église actuelle, « sans le secours duquel, dit-il, nous serions à jamais

1. Abbé L. Laberthonnière, *le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, p. 141.

impuissants à retrouver la vérité du Christ dans les témoignages morts du passé ». Avant lui, et répondant aux mêmes préoccupations, Mgr l'archevêque d'Albi écrivait, dans *le Correspondant*[1] : « L'Eglise se prouve elle-même, c'est-à-dire que les motifs de crédibilité les plus saisissants se tirent de sa propre existence. Beaucoup de personnes s'imaginent volontiers qu'elle repose directement sur les écrits apostoliques, les synoptiques et surtout le quatrième Évangile ; rien de plus inexact : elle repose d'abord sur Jésus, la véritable et seule pierre angulaire. Certaines critiques, passant au crible les textes sacrés tenus pour péremptoires jusqu'à présent, prétendent que ces textes n'ont pas le sens qu'on leur attribuait. Cette appréciation peut être vraie comme elle peut être fausse : nous n'avons pas à le décider ici... Il n'est pas indispensable à notre foi que nous trouvions dans les synoptiques tout ce que nous désirerions si ardemment y voir, car ce n'est ni dans saint Matthieu, ni dans saint Marc, ni dans saint Luc, que l'Église a pris naissance ni puisé les premiers éléments de sa vie. Sa doctrine n'est pas un écrit ; elle est la vérité vivante. *Prior sermo quam liber, prior sensus quam stylus* ». Mgr Mignot, du moins, ne nie pas précisément la force apologétique des documents historiques ; mais il insiste sur cet autre ordre de preuves que le Vatican a déclaré *magnum quoddam et perpetuum motivum credibilitatis*. Le fait que l'Eglise « marche depuis dix-neuf siècles contre le courant, qu'elle refrène les passions qui hurlent contre elle, qu'elle vit et s'étend en dépit de toutes les causes de destruction qui l'auraient tuée cent fois si elle n'était immortelle », ce fait est à lui seul toute une apologétique ; saint Augustin, au cinquième siècle, en affirmait l'efficacité. Or ce fait semble bien, à première vue, tirer d'embarras les théologiens accusés de prouver l'histoire par la foi. Bien plus, sur la base largement établie par l'éminent prélat, on peut édifier un raisonnement direct contre la critique autonome. Essayons de le construire. Si l'Église peut justifier sa mission indépendamment du témoignage historique de la Bible, si, d'autre part,

1. Mgr Mignot, *Critique et tradition*. (*Le Correspondant*, 10 janvier 1904, p. 11.)

son autorité va jusqu'à pouvoir « définir le caractère historique d'un texte ou d'une donnée biblique », — et les plus jaloux lui reconnaissent ce privilège[1] de liberté, — n'est-il pas évident que le critique catholique doit tenir compte de ces définitions ? Sa science ne perd rien à les considérer, je ne dis pas comme des arguments qui lui soient propres, mais comme des directions qui lui montrent d'avance le but où il parviendra, s'il ne s'égare. Il n'y a là ni cercle vicieux, ni même servitude du savant; celui-ci est aussi libre que le voyageur qui regarde la montagne pour y arriver sûrement. Il reste seulement à savoir dans quel sens et dans quelle mesure l'autorité doctrinale peut définir les faits historiques, puis quels sont les faits définis. La question, inévitable pour l'historien catholique qui veut rester dans le droit chemin, se trouve ainsi transposée; et l'historien est bien obligé de reconnaître que, sous cette forme nouvelle, elle n'est plus de sa compétence. Bon gré mal gré, il faut qu'il s'adresse à l'autorité doctrinale souveraine, munie du singulier privilège de définir ses propres limites, et à la théologie qui développe et explique les décisions de cette autorité.

La conclusion s'impose : pour avancer, critiques et théologiens devraient, bien loin de divorcer au nom de « la division du travail », travailler ensemble sous la tutelle de l'autorité suprême, sans oublier — car ils sont faillibles les uns comme les autres — l'*alter alterius onera portate* qui rend la marche plus légère.

On pourrait s'en tenir là peut-être, s'il n'y avait au monde que des catholiques. Mais tel n'est pas le cas, aujourd'hui moins que jamais, parce que le savant, et en particulier l'éxégète catholique, est entouré de *confrères* rationalistes, très sérieux, avec lesquels il faut compter, et qui ne reconnaissent en aucune façon, ne veulent pas même considérer les titres actuels de l'Église à imposer sa doctrine. Avec eux, l'argument d'autorité, « si familier aux théologiens », ne servira de rien. Toutefois, le chrétien qui cherche à les confondre — mieux, à les gagner — en restant sur leur terrain, n'est pas, pour autant, dispensé des obligations que nous venons de

1. *Autour d'un petit livre*, p. 55.

lui reconnaître et qu'il doit considérer comme des privilèges. Même dans ce cas, les décisions dogmatiques continuent à être pour lui une lumière projetée sur les conclusions qu'il lui faut atteindre. Malheureusement, les raisons humaines de ces vérités peuvent demeurer longtemps cachées au regard de la science. Bien plus, elles peuvent avoir pour un temps les apparences contre elles.

En tout cas, absolument parlant, la démonstrabilité de faits historiques qui sont objet de foi peut-être, objectivement, présupposée aux définitions, sans que cette démonstrabilité éclate, par le fait même, aux yeux du critique moderne; démonstrabilité n'est pas démonstration, et l'on peut connaître l'histoire sans la savoir *historiquement*. En persévérant dans son affirmation le fidèle n'agit plus comme savant; mais il serait bien moins savant encore, dans le bon sens du mot, si, par opportunisme, il se ralliait à des hypothèses entachées d'erreur. On l'accusera peut-être de timidité : il lui reste dans son *conservatisme* une suprême consolation, celle d'espérer que la critique, pourvu qu'elle demeure solide et sincère, sera un jour forcée par l'évidence et finira, à travers d'incessantes fluctuations, par se rapprocher, en oscillant, d'une vérité à laquelle il est demeuré fidèle. Il vaut infiniment mieux, pour lui et pour les intérêts généraux de cette vérité, qu'il se laisse traiter même de rétrograde, plutôt que d'avancer, ne serait-ce qu'un moment, en dehors de la route. L'erreur peut *par accident* conduire au but, elle n'est jamais un moyen légitime, quand on la connaît.

Nous avons ici en vue le cas où la définition de l'Église met déjà le catholique en possession assurée des vérités que la critique cherche encore à découvrir. Mais il peut arriver que les difficultés soulevées par la critique fassent douter du sens exact ou de la portée des définitions. C'est alors que le désir « d'adapter le principe catholique à toutes les formes du progrès humain » pousse naturellement l'historien, jaloux de ses hypothèses et soucieux de ne pas s'isoler du monde où elles ont cours, à plier dans le sens de ces conclusions les formules que sa foi lui défend de renier, mais lui permet toujours de mieux comprendre et de mieux expliquer. Faut-

il répéter qu'en cédant à ce désir, l'historien n'est plus un simple historien et que M. Loisy, par exemple, quand il interprète les textes du concile de Trente sur l'institution des sacrements, passe sur le terrain incontesté de la théologie ? Quand le critique invite les théologiens à tenir compte de ses propres découvertes, il ne fait que son devoir; quand il excite des ardeurs trop lentes à son gré, quand il se hasarde à proposer aux professionnels du dogme des interprétations de doctrine qui lui semblent plausibles, il est encore dans son droit, à condition d'être assez théologien lui-même pour comprendre le péril des innovations et la nécessité pour tous de travailler d'accord, sous le regard d'une autorité qui s'impose même aux intelligences. Qu'il sache donc que l'Église, gardienne infaillible d'un trésor de vérités sans mélange, n'est pourtant pas omnisciente et redoute justement les impatiences et les témérités, et s'il est tenté de trouver trop humiliante cette attitude en face de la science profane, qu'il relise, lui aussi, les paroles de saint Paul offertes à nos méditations : « Dieu a choisi ce qui est fou selon le monde pour confondre les sages et ce qui est faible pour confondre ce qui est fort[1]. »

En résumé donc, il ne s'agit ni de *fonder* l'histoire sur la foi, ni même de fonder la foi sur le récit évangélique des origines premières de l'Église, mais seulement *d'éclairer* et de soutenir l'historien par la foi. Nul cercle vicieux n'est à craindre, puisque *les raisons qui prouvent la mission divine de l'Église sont prises en dehors de ces documents dont elle entend parfois définir le sens.*

*
* *

Cette réponse à l'accusation de sophisme est-elle suffisante ? Non, nous ne le croyons pas. De ce que l'Église a pour justifier son autorité des preuves excellentes tirées de sa vie même, et plus particulièrement adaptées à la culture des esprits modernes que le témoignage purement historique de sa littérature sacrée, il ne s'ensuit pas que les Évangiles

1. *I Cor.*, I, 27.

aient perdu la valeur apologétique que leur ont reconnue les siècles passés. Au contraire, la victorieuse résistance de ces Livres saints aux attaques les plus passionnées, les plus savantes, les plus persévérantes qui furent jamais, en font un document unique au monde ; ils ne sont d'ailleurs, dans leur ensemble du moins, ni si obscurs, ni si détachés des autres sources d'informations contemporaines qu'on doive les regarder comme inexplicables « par les moyens historiques ». Si les récits de Tacite, par exemple, suffisent à légitimer notre adhésion aux faits généraux qui ont illustré la Rome des Césars, la narration évangélique n'aura pas moins de puissance pour ce qui regarde les origines de l'Église. La tradition, d'ailleurs, a toujours admis jusqu'ici que les origines de l'Église ainsi connues présentent les signes indubitables de sa divinité.

Si donc l'apologétique fondée sur l'histoire de la révélation messianique n'est ni la seule, ni même, peut-être, actuellement la plus opportune, du moins on ne pourra jamais dire qu'elle a fait son temps. L'Église continuera à « s'autoriser de l'Écriture » et « l'histoire de la religion établie par les moyens de la recherche historique » fournira des motifs de crédibilité assez convaincants pour permettre aux prédicateurs de l'avenir d'interpréter comme Bourdaloue le texte de saint Paul : *Si... Christus non resurrexit, inanis est ergo prædicatio nostra, inanis est et fides vestra* [1].

Eh bien, cet antique procédé n'expose-t-il pas le catholique qui en fait usage au reproche du cercle vicieux précisément évité par la réponse du savant archevêque d'Albi ? Celui qui entend prouver l'Église par l'Évangile, celui-là du moins, ne se prive-t-il pas du droit d'invoquer sans sophisme l'autorité de l'Église en faveur de l'Évangile ? Peut-il faire valoir la parole de saint Augustin : *Evangelio non crederem nisi me cogeret Ecclesiæ docentis auctoritas* ? N'est-il pas finalement contraint par la logique d'abandonner totalement aux mains de la science indépendante l'examen de la valeur historique des textes ?

Les esprits moins favorables « aux anciennes méthodes »

1. *I Cor.*, xv, 14.

vont plus loin encore dans la difficulté et font observer que les motifs de crédibilité d'ordre *purement historique*, quels qu'ils soient, qu'on les emprunte aux saints Livres ou même au développement ultérieur de la vie du catholicisme, paraissent condamner ceux qui les emploient dans ce sens à se priver de l'appui de tout témoignage *dogmatique*. Par le fait même de la méthode, les documents historiques se trouveraient en quelque sorte irrémédiablement laïcisés, et l'apologiste se trouverait dans l'alternative, ou bien de faire droit aux prétentions d'autonomie de la critique, ou bien de renoncer à ce que la vieille manière a de trop *extrinsèque*.

« De l'avis commun, entre les faits et les croyances, il y a un double pas et comme un aller et retour à franchir entre deux intervalles obscurs, car s'il est vrai que les faits historiques sont à la base de la foi catholique, ils ne l'engendrent pas à eux seuls, ni ne suffisent à la justifier totalement ; et réciproquement, la foi catholique et l'autorité de l'Église qu'elle implique, reviennent garantir les faits et en extraire une interprétation doctrinale qui s'impose au croyant comme une réalité historique elle-même, mais à d'autres titres que ceux dont l'historien est juge. Pour qu'il n'y ait en ce cercle rien de vicieux, il faut donc, ce semble, en dehors des faits bruts, en dehors des idées dogmatiques, et sans recourir immédiatement et exclusivement à l'intervention de la grâce, un principe d'explication et de mouvement qui rende compte de ce double passage... Or, s'il est vrai qu'il y a là une question préjudicielle à toute exégèse catholique, il est vrai aussi qu'on ne l'a guère traitée pour elle-même, sous son double aspect et en distinguant ces deux sens, initial et final, de l'histoire, ces deux sens qu'il s'agit de rejoindre et d'accorder au lieu de les substituer ou de les sacrifier l'un à l'autre... par la pression logique des postulats secrets, les uns tendent à faire comme si l'histoire devait absolument dépendre du dogme ; les autres comme si le dogme devait procéder exclusivement de l'histoire et s'y subordonner [1]. »

Nous n'avons pas l'intention de suivre dans les détours de sa pénétrante analyse le distingué auteur de la *Lettre sur*

1. *Histoire et dogme, loco cit.*, p. 148.

l'apologétique qui écrivit naguère ces lignes ; mais il faut bien reconnaître avec lui que l'argument de la critique indépendante soulève une grosse question, rendue terriblement actuelle par les habitudes philosophiques de nos contemporains. « Quiconque, ajoute M. M. Blondel, voulant soumettre ses croyances à un examen réfléchi, et *se gouverner d'après ses conclusions critiques*, s'inspirerait de thèses trop exclusives, risquerait d'être perdu pour la foi. »

Après donc ce que nous avons déjà remarqué, cette question du cercle vicieux ou de « l'aller et retour » reste assez largement ouverte pour nous inviter à un supplément d'examen.

*
* *

Le moment est venu de répéter ce que nous avons insinué au commencement : il y a, croyons-nous, intérêt à attirer sur le terrain philosophique — où plusieurs déjà se sont franchement établis — les savants qui redoutent les ingérences imprudentes de la théologie dans le domaine de l'histoire et leurs adversaires ; les « intransigeants de l'absolutisme » et les « progressistes » auxquels ces intransigeants « donnent l'impression de perpétuels vaincus, d'obstinés déçus qui croyaient tout savoir avant d'avoir rien examiné, d'idéologues mystiques qui prétendaient imposer leurs systèmes à la vérité concrète de l'histoire et qui se réfugient enfin dans la politique des yeux fermés en évitant même de réaliser trop crûment devant leur esprit les littéralités gênantes qu'ils continuent à enseigner aux simples [1] ».

Cette difficulté en effet du procédé régressif ou du « double pas » dépasse de beaucoup le cas particulier des rapports du dogme et de l'histoire. En en limitant trop l'examen, on se prive du secours des analogies nécessaires à la solution claire de tous les grands prophètes. Au fond, c'est ici l'*allure* même de l'esprit humain dans le domaine général de la vérité qu'il s'agit de définir. Les critiques indépendants, en faisant valoir leurs droits à l'autonomie sous la forme de droits de préséance, semblent se représenter l'évolution de la connaissance un peu

1. *Histoire et dogme, loco cit.*, p. 154.

comme la marche d'une locomotive glissant sur les rails, d'un mouvement continuellement progressif, sans trépidations ni oscillations. Les points d'appui se succèdent sans que les derniers atteints puissent en quoi que ce soit bénéficier des précédents. Cette image, qu'on nous pardonnera et qui peut-être ne répond pas à ce qu'elle prétend dépeindre, ne nous paraît pas, dans tous les cas, conforme à la réalité. Au contraire, on attribue à Hirn la paternité de cette formule : Tout mouvement dans la nature est ondulatoire, formule naguère reprise et généralisée par Herbert Spencer[1]. Nous serions portés, mais pour des raisons différentes de celles qui impressionnaient l'évolutionniste anglais, à l'appliquer à la marche même de notre intelligence et à chercher dans l'examen de ce rythme l'explication philosophique, au moins partielle, des rapports mutuels et constants de l'observation et de la spéculation, de l'induction et de la déduction, de la connaissance des existences concrètes et de celle des essences abstraites, de l'histoire et de la théologie, de la critique et du dogme, de la science et de la foi.

Mais, pour justifier cette manière de voir, nous voici contraints à faire, dans le monde des grandes abstractions, une excursion que nous rendrons aussi rapide que possible.

Nous commencerons par observer que, si la vérité est une, ses aspects sont infinis : c'est un centre dont les rayons demeurent distincts, et nous partons, pour y arriver, de la circonférence. Malgré toutes les aspirations de notre intelligence à la suprême synthèse, jamais nous n'arriverons ici-bas à enfermer notre savoir dans une idée, ni même nos recherches dans une seule méthode. C'est le privilège de Dieu qui, dans la contemplation de son essence, embrasse d'un simple regard la totalité des êtres dont il est la cause universelle.

1. « All movement is rhythmical, that of opinion included. After going to the extreme a reaction in course of time carries it to the other extreme, and then comes eventually a new reaction. *We ought constantly to contemplate the rhythm* and try to see whereabout in it we are feeling sure that the opinion which prevails is never quite right, and that only after numerous actions and reactions may it settle into the rational mean. » (*Facts and comments.*) On trouvera si l'on veut dans ce passage des réminiscences hégéliennes ; il n'en est pas moins d'un observateur.

Pourtant l'esprit humain n'est pas rebelle à toute synthèse; l'universalité de nos concepts, et surtout du concept d'être, en est la première preuve. Progresser, pour lui, c'est nécessairement grouper ses connaissances, à mesure qu'il en distingue plus nettement les objets. Comment s'opère le groupement? Voilà précisément la question qui nous intéresse.

On y a répondu de bien des manières. Mais nous trouvons que c'est être bien sévère pour la philosophie péripatéticienne que de la rendre responsable des tendances séparatistes qui empêchent de comprendre et de réaliser l'union des connaissances [1]. La plus forte et en même temps la plus harmonieuse et la plus noble synthèse qu'ait jamais édifiée intelligence humaine, n'est-elle donc pas l'œuvre de saint Thomas, formé à l'école d'Aristote? Seulement, ces anciens avaient, pour *distinguer* sans *séparer*, des secrets que notre impatiente philosophie moderne semble avoir perdus. Avant tout, et d'accord avec le sens commun, ils ne regardaient pas la *causalité* comme une forme *a priori*, intuition purement subjective de l'intellect; ils y voyaient, au contraire, le lien véritable qui *rattache* entre elles, dans un merveilleux et unique réseau, les réalités les plus diverses, pour les ramener

1. « Dans la doctrine aristotélicienne et dans toutes celles qu'on y peut rattacher, les sciences diffèrent comme des genres séparés; elles ont des principes propres, des objets distincts; chacune, maîtresse chez elle, achève librement son travail particulier. Entre les principes des différentes sciences il n'y a pas de relation intelligible, car on ne remonte pas au delà des principes, qu'on accepte dans l'évidence où ils apparaissent; nul passage légitime d'un genre à un autre genre. Seuls les principes communs de la raison permettent d'établir la juxtaposition formelle et extrinsèque de ces sciences et de leurs résultats, toutes apportent sur le terrain de l'être connu leur contingent de vérités absolues; chacune résout à part un fragment des problèmes que pose l'étude des choses, chacune, par conséquent, donne un morceau de la réalité même; discontinuité dans le travail de l'esprit, contiguïté dans les résultats objectifs. Par exemple, l'historien, en pur historien, fera son œuvre derrière sa cloison étanche, il poursuivra ses recherches de son point de vue particulier; finalement cette œuvre fournira sa tranche de vie réelle et de vérité absolue. Aux autres de s'arranger de ses conclusions qui sont ce qu'elles sont: tant pis si elles contredisent d'autres conclusions; car si les faits sont ce qu'on dit, il n'y a point de contradiction qui tienne, l'historien est souverain chez lui et irréformable sinon par ses pairs. » (*Histoire et dogme, loco cit.*, p. 159.) Vraiment! dans ce portrait peu flatteur, il nous est bien impossible de reconnaître « la doctrine aristotélicienne et toutes celles qu'on y peut rattacher »!

à la fin suprême, qui est aussi la première origine. Pour eux, il ne suffit pas de dire que tout se *touche*, il faut dire que tout se *tient*, tout part de l'unité pour y revenir; la nécessaire distinction des effets elle-même, aussi bien que leurs ressemblances et leurs mutuelles dépendances, est une conséquence de la sublime simplicité de la cause. Pour eux encore, la *science* est précisément la connaissance, ou tout au moins la recherche, du *lien unifiant de la causalité*, et quand l'esprit raisonne, c'est qu'il passe de l'effet à la cause ou de la cause à l'effet [1].

Quand on prétend donner l'explication fondamentale de la marche de l'intelligence humaine, c'est au principe de causalité ainsi entendu qu'il faut avoir recours. En effet, — et là-dessus on peut consulter l'expérience, — dès que l'induction nous a conduits, plus ou moins péniblement, à unifier dans leur cause des éléments, individuellement ou spécifiquement séparés dans le domaine inférieur des existences contingentes, nous commençons à *savoir*. Si, par impossible, la cause n'était connue que par un seul de ses effets et épuisait sa vertu par une production unique, la science s'immobiliserait au terme de son premier élan, tout au moins le retour de la cause à l'effet serait peut-être stérile, la connaissance de la cause elle-même demeurerait stationnaire. Mais, quand de multiples effets, très différents les uns des autres, bien qu'unis dans la hiérarchie des dépendances, concourent ensemble à nous faire connaître la cause dans son unité, alors, si des hauteurs où nous sommes parvenus d'abord, nous abaissons de nouveau le regard vers ces effets, chacun paraît sous un jour nouveau et plus éclatant; nous aurons profité, pour le mieux voir, de l'apport de tous les autres à la connaissance de la cause. Cette lumière nous fait ainsi dé-

1. Où trouver, par exemple, un sens plus fort de l'unité que dans ce passage de saint Thomas : « Si diversa in aliquo uniuntur necesse est hujus unionis causam esse aliquam : non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quod quandocumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant... Hoc autem quod est *esse*, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis : necesse est ergo esse unum essendi principium, a quo esse habeant quæcumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia. » (*Sum. th.*, I, q. LXV, a. 1.)

couvrir de nouveaux champs d'analyse : en y revenant travailler, nous préparerons une synthèse plus parfaite.

C'est donc, au fond, la variété même des rayons convergents vers le centre qui justifie, de la manière la plus générale, le procédé régressif et réduit à néant les reproches de cercle vicieux. La diversité des aspects de la réalité engendre la multiplicité des méthodes ; l'analyse et la synthèse, en tant que procédés scientifiques, sont dans la nécessité de se prêter mutuellement un continuel appui. L'observateur qui ne veut jamais *déduire*, n'arrivera pas même à établir une classification raisonnée ; le spéculatif qui néglige l'observation, se perd bientôt dans les nuages, ou tout au moins l'immobilise : il lui faut de temps en temps, comme Antée, embrasser la terre pour reprendre ses forces.

Arrivés à ce point de notre développement, nous pouvons commencer à en appliquer la conclusion aux relations du dogme et de l'histoire. Les travaux de l'historien, par rapport aux lumières de la foi, ne sont donc pas sans analogie avec les recherches de l'analyse éclairées par la connaissance des causes. En tout cas, le critique est un observateur qui veut être aussi un classificateur, qui prétend même « expliquer » par induction [1]. D'autre part, le théologien est un spéculatif de profession. Si l'historien n'avait à faire que des récits de batailles, il pourrait apparemment se désintéresser de la théologie ; celle-ci pourrait également, sans grand préjudice, ignorer l'histoire. Toutefois, même dans ce cas, l'historien aurait toujours à compter avec ses propres principes, au moins quand il s'agira d'apprécier, et puisqu'« une formation spéciale et défectueuse crée nécessairement une mentalité particulière et inférieure, laquelle entraîne après soi l'esprit de parti, la défiance à l'égard de ce qui est lumière et progrès [2] », il aurait bien tort de mépriser toute formation spéculative. Mais quand les faits soumis à la critique se trouvent à la base même de la théologie et constituent, en partie du moins, la matière du dogme, quand l'histoire, qu'il s'agit de mieux comprendre, est par-dessus tout une histoire d'idées, quand on reconnaît enfin soi-même l'obligation

1. *Auteur d'un petit livre*, p. XXVII. — 2. *Ibid.*, p. XXXV.

morale d'adhérer à ces idées suivant leur expression actuelle et authentique, le croyant, avec le privilège de sa foi, se trouve en face de l'histoire comme celui qui, arrivé à une vue première et imparfaite de la cause, veut redescendre sur le terrain de l'analyse. Les vérités, qu'il admet comme chrétien, auront leur répercussion bienfaisante sur l'histoire dont elles éclairent puissamment les détails, sans pourtant en révéler tous les secrets, ni enlever au chercheur sa liberté d'investigations, pourvu que celles-ci ne s'égarent pas en dehors de la lumière reconnue. Cette répercussion est d'autant plus inévitable que le passé étudié « n'est pas un simple spectacle où nous serions conviés pour amuser notre curiosité ou exercer la sagacité de notre esprit. Il est historiquement la source d'où nous vient la vie [1]. » Ainsi la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, une fois admise avec les conséquences quelle entraîne, *du consentement unanime* des théologiens, pour « la conscience du Christ », est d'un secours aussi nécessaire que fécond, bien que d'un emploi délicat, pour l'étude historique de sa vie mortelle. Une première connaissance, au moins confuse, des faits aura précédé l'acte de foi. Admettons que cette première connaissance naturelle, soit dans l'âme des contemporains de Jésus, soit chez les adultes, qui, dans la suite des temps, se sont soumis à l'empire de sa foi, demeure difficile à définir, admettons qu'il soit plus difficile encore d'analyser les éléments du passage même de la raison à la croyance, il n'en reste pas moins vrai, d'après ce que nous venons de voir, que refuser à la foi le pouvoir d'éclairer ses propres fondements, c'est méconnaître l'allure générale de l'esprit humain, en ce qu'elle a de plus essentiel, dans tous les ordres de connaissances [2].

L'aridité de ce long raisonnement nous autorise à l'interrompre par une comparaison.

Aujourd'hui, avant de visiter un monument ou un pays nouveau, le touriste sérieux étudie son *Bædeker*. Sans com-

1. *Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, p. 143. Cf. p. 161.

2. Nous n'avons pas à examiner ici le cas très particulier des mathématiques qui, sous des raisons tirées de la nature de leur objet, semblent moins assujetties à la loi de régression. (Cf. S. Th., *In. Boet. de Trin.*, q. VI, a. 1.)

prendre encore tous les renseignements accumulés, en si bel ordre pourtant, dans le livre rouge, il retient, du but et des moyens, une idée suffisante pour s'orienter jusqu'à l'édifice et en commencer la visite. Peu à peu, cette visite lui ouvre l'intelligence d'une foule de précieux détails consignés dans le guide, et qu'une première lecture ne lui avait pas laissé saisir. Tout à l'heure, le guide faisait connaître le monument, c'est maintenant le monument qui aide à mieux comprendre — peut-être à corriger — le guide. Celui-ci, mieux entendu, rend à son tour de nouveaux services; plus tard, on le consulte encore pour rafraîchir et compléter les impressions du voyage. Les deux méthodes d'information, se soutenant mutuellement, prenaient successivement l'avance l'une sur l'autre, comme les pieds dans la marche d'un homme.

La critique qui prépare les voies, la théologie qui pénètre dans le sanctuaire, doivent se prêter ainsi en avançant un continuel appui.

L'historien des origines chrétiennes qui se refuserait à admettre ces *allers* et *retours* de l'esprit, aboutirait logiquement à une étrange et dangereuse alternative. Ou bien il lui faudra adopter le postulat d'un hermésianisme absurde et confesser qu'une synthèse certaine ne peut être que le terme d'une analyse parfaite : toute conclusion, alors, devient un cas limite, et la solution du *doute méthodique* se trouve retardée indéfiniment, car l'analyse est impuissante à atteindre, par ses uniques ressources, les derniers éléments de résolution. Ou bien on sera conduit à ne plus voir dans le dogme qu'une sorte de suite intellectuelle et transcendante de la connaissance historique, dont les étapes se trouveraient infailliblement en retard sur les progrès scientifiques, auxquelles il leur faudrait toujours humblement se conformer : les théories récentes, mais très imprécises, du *relativisme*, seront alors chargées de sauvegarder les apparences de solidité de la foi. On pourrait montrer que cette dernière conception, théologiquement condamnable, est, même philosophiquement, inadmissible. Mais notre justification du procédé régressif n'est pas encore complète.

*
* *

En parlant de croyance, nous avons tout à l'heure supposé que cet état d'esprit est comme préparé par la connaissance confuse de certains faits. Il y a là un rapport à approfondir, et c'est en l'examinant que nous avancerons vers la pleine solution de la question présente.

Fort heureusement pour l'humanité, l'induction et la déduction ne sont pas les uniques moyens de connaissance intellectuelle. Le témoignage — soit humain, soit divin — met sans cesse notre âme en communion avec une infinité d'aspects de la réalité, faits ou doctrines, causes ou effets, qui, sans lui, nous demeureraient ou tout à fait inconnus, ou très imparfaitement connus. Or le témoignage, et c'est un de ses caractères essentiels, ne produit son effet, la croyance proprement dite, que grâce à une intervention de la volonté. Il est donc un tout complexe, où l'*enveloppe visible*, qui permet à la volonté de s'exercer, doit se distinguer d'abord en quelque façon de la vérité *cachée* qu'il s'agit de faire pénétrer dans l'esprit.

Les raisons de croire passent les premières, et sous peine de rendre inutile, inexplicable même, le rôle de la volonté, ne se confondent pas avec l'objet de la croyance. Que sont d'ailleurs ces raisons de croire ? En dernière analyse, et par le fait que la foi est un acte volontaire, on croit parce qu'on trouve *bon* de croire. Et, sans doute, il est souverainement *bon* d'ouvrir les yeux « à la lumière qui éclaire le mystère de notre vie[1] », et répond ainsi à nos plus intimes comme à nos plus secrètes aspirations. Il n'en reste pas moins assuré pourtant que la *vérité* est l'unique *bien* de l'intelligence : on ne doit donc estimer *bon* à croire ce qui n'est pas *raisonnablement* croyable. C'est, pensons-nous, ce que ne remarquent pas assez les apologistes qui, à bon droit sans doute, mais non sans quelque exagération, et quelquefois non sans quelque confusion, insistent exclusivement sur le rôle du cœur. A cause même de leur insistance, mais sans nier le très grand fonds de vérité de leur opinion, il devient néces-

1. *Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, p. 150, note.

saire aussi d'insister sur ce qu'un « intellectualisme » modéré a toujours de vrai. On n'éliminera jamais des raisons de croire ces motifs de crédibilité, qui consistent dans la manifestation du fait même du témoignage et de l'autorité des témoins, et qui entrent avec le temps dans le domaine de l'histoire, ou demeurent en partie dans celui de la philosophie. De sorte que toujours il y a un pas à faire *en avant* pour passer de la raison et de l'histoire — nous ne disons pas : de la critique — à la foi.

Nous distinguons ici entre la critique et l'histoire, et nous allons insister sur ce cas particulier d'un principe, fondamental dans la doctrine aristotélicienne du développement intellectuel[1]. En effet, les motifs de crédibilité dont nous parlons peuvent être admis *d'abord*, dans les esprits bien préparés, *sans analyse*, par la seule force de leur évidence première, indépendamment de toute intervention, au moins délibérée, de la volonté, ou bien aussi, nous le reconnaissons avec empressement, parce que la vérité proposée, vérité concrète et qui nous touche de près, répond à un besoin de tout notre être. Mais ces motifs ne sont d'ordinaire en eux-mêmes ni tellement simples, ni tellement rapprochés de nous, qu'une étude subséquente puisse facilement arriver à les présenter sous un jour plus proportionné à nos forces intellectuelles. Bien plus, en les regardant trop vite de trop près, et trop exclusivement dans le détail, on cesse d'être impressionné par la vue d'ensemble et l'évidence va diminuant au point de laisser pénétrer les agitations du doute. L'esprit humain, qui a ses limites, se trouve mal des excès d'analyse. L'enveloppe du témoignage, vue d'abord en gros, dans son ensemble, au contraire, aura d'abord tout ce qu'il faut, non seulement pour convaincre le calme bon sens, mais, dans certains cas, pour présenter aussi la crédibilité sous l'aspect nécessitant d'obligation morale : on voit alors, confusément peut-être, mais suffisamment, que l'on peut croire, et même qu'il faut croire.

Or, quand l'analyse trop savante, c'est-à-dire trop exclusive,

1. « Ea sunt nobis primum perspicua et manifesta quæ sunt magis confusa. » (Aristote, *I Phys.*, cap. I.)

commence à donner le vertige, on sent que c'est à cette vue d'ensemble qu'il faut librement revenir; et si l'effort très méritoire de la volonté a pour but direct, dans ce cas, l'adhésion aux motifs mêmes de crédibilité, c'est — grâce à la foi conservée — l'obligation de croire qui la pousse à opérer spontanément cet humble retour. La foi consolide ses propres fondements, un peu comme les pierres superposées d'un édifice en fortifient la base de leur poids.

Qu'on veuille bien le remarquer. Cette régression n'est pas celle que nous examinions tout à l'heure; l'action de la volonté apparaît ici plus directe et mieux accusée; il ne s'agit plus d'une rencontre de la connaissance de foi et de la connaissance naturelle autour d'un même objet d'étude : seulement, la volontaire soumission de la foi, quel que soit son objet, exige la sauvegarde des vérités sans lesquelles elle perdrait elle-même son caractère de *rationabile obsequium*. Aux tentations de doute, dues peut-être à des imprudences d'analyse, l'âme oppose le remède que Bossuet recommandait aux philosophes de son temps [1], le retour au primitif bon sens. Grâce à cette précaution, qui s'impose à leur conscience de chrétien, le critique, comme le métaphysicien, pourront sans péril, mais non sans profit, pénétrer le domaine confié à leurs recherches.

C'est par une méthode analogue que se forment nos artistes. Entrez dans un musée et voyez, en face d'un tableau de maître, le novice maladroit et méticuleux qui va tout de suite se perdre dans les détails. Sous prétexte de mieux comprendre le chef-d'œuvre, il fatigue son regard à l'examen des coups de pinceau, tout lien lui échappe, car il ne revient jamais se mettre à la place des amateurs vulgaires; aussi demeure-t-il incapable de prononcer sur le tout un jugement pondéré.

A côté de lui, l'homme de goût commence par faire comme tout le monde, à jeter sur la toile un regard d'ensemble. Puis son attention, sollicitée par d'intéressants détails, le rapproche du tableau. Mais, dès que dans son esprit, absorbé par l'analyse, la première image a perdu de sa vivacité, il

1. *Traité du libre arbitre*, chap. IV.

retourne au premier poste, pour reprendre, en quelque sorte, contact avec l'idée du maître : maintenant qu'il connaît les particularités de l'exécution, la composition, dans sa généralité, l'impressionne davantage; il la comprend mieux. Et voici que cette connaissance plus parfaite lui révèle de nouveaux champs de minutieuse observation; l'œuvre patiemment, alternativement examinée de près et de loin, lui paraît toujours plus admirable. Ce *va-et-vient* produirait un effet toujours croissant, si la beauté du tableau n'avait elle-même des limites.

Quand nos apologistes ou nos philosophes étudient les préliminaires de la foi, c'est leur foi qui les invite à imiter la prudence de l'artiste.

*
* *

Il nous reste à faire un pas pour arriver à la conclusion de cette étude. Le raisonnement précédent supposait, dans le témoignage, considéré comme un tout complexe, une réelle distinction entre la vérité vue, qui porte à croire, et la vérité cachée, qu'il faut croire. Non seulement ces deux sortes de vérités sont distinctes, leur liaison *intrinsèque* n'est pas toujours étroite; elles demeurent même ordinairement très éloignées l'une de l'autre dans le champ de la réalité. Quand, par exemple, sur la parole d'un astronome, ou simplement sur la foi d'un journal, nous admettons la découverte du neuvième satellite de Saturne, l'existence de cet astre a fort peu de chose à faire, en soi, avec le fait de l'affirmation du savant, pris en lui-même, ou bien avec sa compétence et sa sincérité. En cas semblable, le retour de la croyance aux motifs de crédibilité n'a guère lieu de s'exercer, directement du moins, et l'on ne voit pas trop en quoi l'acceptation d'un fait astronomique, connu par le seul témoignage d'un spécialiste, peut nous aider à mieux comprendre les préambules de notre assentiment. Il n'y a pas à considérer non plus ici les influences du cœur : ce n'est généralement pas la volonté d'admettre l'existence d'une étoile nouvelle qui affermira notre confiance dans les catalogues astronomiques.

Aussi avons-nous comparé les vérités qui servent d'introduction à la croyance, à une enveloppe visible, distincte et

souvent séparée de la vérité invisible à laquelle l'esprit doit s'unir.

Mais le cas de la foi divine doit être examiné à part.

D'abord, tout en admettant, ici encore, la distinction entre les vérités préambules et les vérités à croire, on est bien obligé de reconnaître que, considérées en elles-mêmes, elles se touchent immédiatement, ou plutôt qu'elles se continuent ontologiquement, et c'est à cette étroite connexion qu'est due la régression dont nous avons parlé en premier lieu. Entre la réalité du mystère de la sainte Trinité, dogme de foi, et les faits historiques de la prédication du Christ présupposés à la foi, le lien est évident; aussi, nous le répétons, mille détails visibles de la vie mortelle du Verbe incarné ne seront compris, ne seront bien interprétés que par un croyant.

Enfin, et c'est ici qu'il faut en venir, la vérité supérieure, transcendantale, principal objet de notre foi, peut, quand elle est admise, étendre aux faits mêmes, comme aux vérités d'ordre métaphysique, qui ont préparé son entrée dans l'esprit, le rayonnement de son propre témoignage; ce qui, vu d'abord d'une manière confuse, avait *intellectuellement* ouvert la voie à la foi devient alors, par la mystérieuse disposition d'une Providence attentive à secourir toutes les défaillances, objet même de la foi. Les faits qui avaient comme introduit cette foi, bien loin de n'être qu'une simple enveloppe étrangère, *extrinsèque* au dogme, sont la surface même, inhérente, de la sphère impénétrable des vérités que nous croyons, surface sans doute assez visible pour attirer d'abord les regards, mais qui peut, sous certains aspects, perdre de son éclat, condition d'obscurité requise pour la foi. Ainsi, la véracité divine, ou la résurrection de Jésus-Christ, qui tout à l'heure étaient des motifs de crédibilité, sont devenues objets de notre foi. La foi s'est emparée en quelque sorte de ses propres fondements; surnaturalisant notre assentiment aux préliminaires eux-mêmes, elle en vivifie l'étude rationnelle et dirige les recherches infiniment mieux que la connaissance des causes illuminant les régions de l'analyse.

Nous ne dirons qu'un mot de cette nouvelle et extraordinaire régression. La forme très particulière du témoignage

divin dans la révélation messianique a un trait caractéristique entre tous. Ce témoignage dont l'évidence confuse est à la portée des esprits les plus simples, et se proportionne aux forces les plus ordinaires de l'intelligence, ce témoignage commence par affirmer la mission d'une autorité doctrinale, permanente et infaillible, dont les décisions feront loi sans appel et à laquelle il appartient même de définir souverainement son propre champ d'action. Cette autorité n'ajoute rien au dépôt que Dieu lui a confié dès le début : elle ne révèle pas, mais elle a le privilège exclusif d'interpréter authentiquement les vérités dont elle a la garde. Or c'est grâce à cette délégation unique, à ce *qui vos audit me audit*, que le magistère divin et toujours vivant de l'Église une fois suffisamment connu, une fois accepté, impose à ma croyance, de la part même de Dieu, les faits qui lui ont donné naissance et dont une analyse mal conduite pourrait me faire perdre l'évidence.

C'est grâce seulement à cet incomparable secours dont le protestantisme a voulu se priver, que le critique catholique marche sans peur; il juge encore un coup que sa liberté dans les recherches n'est pas plus entravée que celle du voyageur qui doit et veut rester sur la bonne route, ou que celle du visiteur de cathédrales qui tient le guide en main et sait qu'il doit se fier à toutes ses indications. Il sait que les infaillibles indications du dogme sont elles-mêmes susceptibles d'interprétation et de certains développements; mais comme l'examen du degré d'élasticité des formules n'est plus affaire de critique, pour comprendre jusqu'où ses hypothèses historiques peuvent se hasarder, il entre en collaboration avec les théologiens : ceux-ci ne lui sont pas moins nécessaires qu'il ne leur est utile.

Si l'histoire doit en un sens passer avant le dogme, le progrès de l'histoire sacrée n'est assuré et parfaitement garanti que par le secours du dogme. Le critique qui visite les monuments de l'histoire doit se fier à son infaillible guide.

Ce que nous avons dit de l'histoire peut et doit aussi s'appliquer à la philosophie.

Résumons en quelques mots :

1° Le procédé régressif, bien loin de mériter l'accusation

de cercle vicieux, est condition nécessaire de tout progrès vraiment scientifique, fondé sur les relations qui dans la réalité unissent les effets les plus *distincts* à leurs causes *universelles*.

2° Grâce à ces relations, en matière de croyance, bien que la connaissance *confuse* des motifs de crédibilité précède l'acte de foi sans l'expliquer *adéquatement*, la connaissance *critique* de ces mêmes motifs peut légitimement s'inspirer de ce que la foi a donné à l'intelligence; elle peut aussi, légitimement, utiliser le secours de la volonté contre les dangers de l'analyse.

3° L'autorité doctrinale, grâce à son infaillibilité révélée et déjà reconnue, permet d'étendre à l'adhésion de l'esprit qui accepte ces motifs, la vertu préservatrice de l'acte de foi ; on les admet alors eux-mêmes pour le « motif » librement choisi de l'autorité divine : *propter auctoritatem Dei.*

Encore une fois, l'intelligence ne se suffit pas à elle-même, même dans les questions d'ordre scientifique : en tout il faut aller au vrai de toute son âme.

Nous terminerons ce travail par la réflexion annoncée dès le début. Dans les débats apologétiques les plus récents, on a surtout opposé philosophie à philosophie. Il est devenu presque de mode de dénoncer les torts de l'« esprit grec », de l'« intellectualisme moyenageux », de la philosophie péripatéticienne, et de représenter l'aristotélisme — qui n'est pas seulement une *méthode*, mais une *doctrine* — comme un poison paralysant, faisant perdre le sens des réalités, et empêchant les théologiens de suivre le progrès. Aussi bien, ce reproche n'est pas nouveau ; il y a plus de soixante ans, les semi-rationalistes allemands, condamnés par Grégoire XVI et Pie IX, avaient contracté cette habitude de ne voir dans la scolastique qu'une philosophie de rêve, un jeu de concepts, une logomachie, un « pur nominalisme ».

Dans les pages qu'on vient de lire, nous nous sommes efforcé de rester fidèle en tout aux enseignements de l'école, dans le plus autorisé de ses maîtres. Et nous n'avons aucune difficulté à avouer que nous nous faisons de cette fidélité une affaire de conscience autant que de conviction

rationnelle. Avons-nous réussi à montrer que le péripatétisme n'est ni mort, ni déplacé dans le traitement des questions les plus actuelles? C'est au lecteur de le dire. Mais, puisque la bonne volonté est, dans la recherche du vrai, un instrument si puissant et si indispensable, pourquoi chercher à bâtir en dehors d'une synthèse que rien n'a remplacée jusqu'ici dans la pensée catholique et qu'apparemment rien ne remplacera jamais, parce qu'elle a le don d'unir sans confondre et de distinguer sans séparer? Pourquoi vouloir l'ensevelir dans l'oubli ou sous le mépris, au lieu de travailler à la perfectionner? Pourquoi perdre si vite le souvenir des enseignements de l'encyclique *Æterni Patris,* ces enseignements que le successeur de Léon XIII rappelle encore, en indiquant l'ennemi commun contre lequel il faudrait unir nos efforts, et en laissant suffisamment entendre que la philosophie de saint Thomas n'est pas une arme usée, même quand il s'agit de lutter contre les erreurs du jour? « Notre exhortation s'adresse, comme il convient, dit le Souverain Pontife, à tous ceux qui enseignent la philosophie, dans les écoles catholiques du monde entier : que tous aient soin de ne jamais s'éloigner de la voie tracée, de la doctrine enseignée par Thomas d'Aquin, qu'ils la pénètrent tous les jours de plus en plus. Nous recommandons à tous instamment d'appliquer surtout leur talent et leurs travaux à arrêter, autant qu'ils pourront, les ravages de cette peste qui se répand partout, s'attaquant à la foi et à la raison : le *néo-rationalisme*; il faut, par-dessus tout, employer tous les moyens pour que la jeunesse ecclésiastique ne ressente absolument rien de sa pernicieuse influence[1]. »

Louis BAILLE.

1. « Quæ cohortatio pertineat, uti debet, ad omnes quicumque in catholicis orbis terrarum scholis philosophiam tradunt; nimirum curæ habeant, a via et ratione Aquinatis numquam discedere, in eamdemque quotidie studiosius insistant. Vehementer autem universis auctores sumus ut sollertiam laboresque suos conferant, maxime ad coercendam pro virili parte communem illam rationis fideique pestem, quæ longe lateque serpit : *neo-rationalismum* dicimus, cujus ne perniciosos afflatus sacra prœsertim juventus vel minimum sentiat, omni ope atque opera providendum est. » (Litt. apost. *In præcipuis*, 23 janvier 1904.)

LE CLERGÉ ET LES ŒUVRES SOCIALES

On demande parfois s'il convient au clergé et dans quelle mesure il lui convient de s'occuper des œuvres économiques et sociales. Diverses par leur aspect, mais s'inspirant du principe d'association, ces œuvres sont assez connues. Ce sont les syndicats, les mutualités, les coopératives, les caisses d'assurance et de prévoyance, celles de crédit à la ville et aux champs, les maisons ou secrétariats du peuple, les habitations à bon marché, les jardins ouvriers... Quiconque a des yeux, voit en elles les signes manifestes d'un mouvement puissant et général qui s'empare du pays et de l'avenir. Lui résister serait folie et nul n'y songe, mais les prêtres n'auront-ils à son égard qu'un rôle passif, ne seront-ils que spectateurs et témoins? Sur cette question, les avis se partagent, l'action et l'abstention ont leurs partisans.

On conçoit d'ailleurs l'hésitation des esprits et leur division. En elles-mêmes, ces œuvres sont moyennes ou intermédiaires; c'est-à-dire qu'elles ne relèvent pas directement du ministère sacerdotal et qu'elles ne lui sont pas interdites. Elles se prêtent donc difficilement à une règle absolue; tel s'y donnera, parce qu'il en attend des fruits nombreux; tel s'y refusera, parce que le loisir lui manque ou qu'il espère autre part un rendement meilleur de son travail.

Consultée, l'expérience n'a point toujours donné, par ses résultats, une même réponse. Peut-être aussi ne l'interrogeait-on pas de la même manière? Ici, la résurrection d'un peuple a magnifiquement récompensé le zèle de ses prêtres; là, tout au contraire, des efforts généreux, mais isolés, n'aboutissant pas, ont armé d'arguments faciles la critique de ceux qui ne font rien contre ceux qui essayent au moins de faire quelque chose.

Puisque la querelle est toujours pendante, il ne sera pas inutile d'y descendre, non pour la rallumer, mais plutôt pour

l'éteindre. Il n'est pas impossible, en effet, de pressentir les bases d'un accord qui se formulerait en deux propositions. Tous les membres du clergé ne sont pas appelés à prêter aux œuvres économiques et sociales une action personnelle et directe ; c'est la première proposition, et voici la seconde : plusieurs feront bien de ne pas refuser leur concours. Pour m'arrêter à ces derniers, je voudrais dire que ce concours est sollicité par de hautes raisons que n'infirment pas des objections d'inégale valeur. En exposant ces raisons, en répondant à ces objections, il me semble que, de façon infiniment plus modeste, je continue un travail commencé, ici même, par MM. Berchois, Le Faure, de Scoraille. Eux sur le terrain politique, moi sur le terrain économique, invoquant également le droit de l'Église et le péril de la cité, nous réclamons une large et prompte intervention du clergé sur les champs de bataille où se jouent les destinées du pays.

I

Les raisons ne manquent pas à notre thèse ; si leur origine est distincte, puisque les unes découlent de l'autorité, les autres de la nécessité des choses, d'autres encore d'un devoir de haute et urgente charité, toutes tendent au même but, le rétablissement de l'association familiale et professionnelle par un effort commun à tous les honnêtes gens dont les membres du clergé sont loin d'être exclus.

Ainsi juge l'autorité, la première de toutes, celle des souverains pontifes. La pensée de Léon XIII est manifeste.

Tantôt le pape déplore les maux de la société civile et en particulier ceux qui accablent les ouvriers :

« Le dernier siècle a détruit, sans rien leur substituer, les corporations anciennes, qui étaient pour eux une protection ; tout principe et tout sentiment religieux ont disparu des lois et des institutions publiques, et ainsi, peu à peu, les travailleurs isolés et sans défense se sont vus, avec le temps, livrés à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée. — Une usure dévorante est venue ajouter encore au mal. Condamnée à plusieurs reprises par le juge-

ment de l'Église, elle n'a cessé d'être pratiquée sous une autre forme par des hommes avides de gain, d'une insatiable cupidité. A tout cela il faut ajouter le monopole du travail et des effets de commerce, devenus le partage d'un petit nombre de riches et d'opulents, qui imposent ainsi un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires[1]. »

Tantôt le pape indique le remède à ces maux : revenir aux mœurs chrétiennes, prendre en patience sa condition, pratiquer la charité et pratiquer la justice, rendre la propriété accessible à un plus grand nombre et ainsi relever le foyer des humbles, assurer le repos dominical en même temps que le juste salaire, prévenir les conflits. Aucun moyen ne paraît plus efficace, aux yeux du pontife, que le rétablissement des anciennes corporations, mais rajeunies et adaptées à des besoins nouveaux.

Tantôt Léon XIII dit quels sont les ouvriers de ce grand travail. Ce sont les fidèles et ce sont les pasteurs ; à vrai dire, c'est l'Église tout entière :

« C'est l'Église, en effet, qui puise dans l'Évangile les doctrines capables, soit de mettre fin au conflit, soit au moins de l'adoucir en lui enlevant tout ce qu'il a d'âpreté et d'aigreur ; l'Église, qui ne se contente pas d'éclairer l'esprit de ses enseignements, mais s'efforce encore de régler en conséquence la vie et les mœurs de chacun ; l'Église qui, par une foule d'institutions éminemment bienfaisantes, tend à améliorer le sort des classes pauvres ; l'Église, qui veut et désire ardemment que toutes les classes mettent en commun leurs lumières et leurs forces, pour donner à la question ouvrière la meilleure solution possible ; l'Église enfin, qui estime que les lois et l'autorité publique doivent, avec mesure sans doute, et avec sagesse, apporter à cette solution leur part de concours[2]. »

Les fidèles, les catholiques sont encouragés à servir les intentions de l'Église :

« Certes, il faut louer hautement le zèle d'un grand nombre de catholiques, lesquels, se rendant parfaitement compte des besoins de l'heure présente, sondent soigneusement le

1. Encyclique *Rerum novarum*. — 2. *Ibid.*

terrain, pour y découvrir une voie honnête qui conduise au relèvement de la classe ouvrière. S'étant constitués les protecteurs des personnes vouées au travail, ils s'étudient à accroître leur prospérité tant domestique qu'individuelle, à régler avec équité les relations réciproques des patrons et des ouvriers, à entretenir et à affermir, dans les uns et les autres, le souvenir de leurs devoirs et l'observation des préceptes divins, préceptes qui, en ramenant l'homme à la modération et condamnant tous les excès, maintiennent dans les nations et parmi les éléments si divers de personnes et de choses, la concorde et l'harmonie la plus parfaite. Sous l'inspiration des mêmes pensées, des hommes de grand mérite se réunissent fréquemment en congrès pour se communiquer leurs vues, unir leurs forces, arrêter des programmes d'action[1]. »

Mais entre les catholiques, le pape distingue les membres du clergé pour les appeler d'abord. Pouvait-il en être autrement? Comment séparer dans un même bercail le troupeau du pasteur, ou dans un même corps les membres du chef. D'autre part, la question sociale ne leur est pas étrangère et Léon XIII le dit encore :

« C'est l'opinion de quelques-uns, que la question sociale, comme ils disent, est seulement une question économique, quand, au contraire, il est incontestable que c'est avant tout une question morale et religieuse, et qu'elle doit être surtout tranchée d'après les règles de la morale et le jugement de la religion[2]. »

Aussi, une louange commune est donnée aux évêques qui encouragent ces efforts (vers l'association), qui « les mettent sous leur haut patronage », et « aux membres du clergé tant seculier que régulier qui se dévouent aux intérêts spirituels de ces corporations[3] ».

Parmi les auditeurs de Léon XIII, nul n'était plus attentif que le futur Pie X. Chez lui, l'exemple de l'évêque précédait l'enseignement que le pape redirait à toute l'Église. L'évêque multipliait dans son diocèse les œuvres d'association, le pape

1. Encyclique *Rerum novarum*.
2. Encyclique *Graves de Communi*.
3. Encyclique *Rerum novarum*.

trace dans le *Motu proprio* les règles de l'*Action populaire chrétienne*. Or, discipliner une action, l'organiser, lui donner un chef, du moins pour la Péninsule, n'est-ce point, par le fait même, appeler et inviter à cette action? Combien d'évêques l'ont ainsi compris. Je ne puis que citer quelques paroles; en voici du moins d'Italie, de Belgique et de France.

Mgr Radini Tedeschi, évêque de Bergame, disait :

« La société a un besoin évident d'autorité, de liberté, de justice, de charité, d'Évangile, de Jésus-Christ, parce que *c'est le Christ qui doit tout restaurer*. Eh bien, ni autorité, ni liberté, ni justice, ni charité, ni Évangile, ni Jésus-Christ ne nous seront jamais donnés que par le prêtre et avec le prêtre. Ce n'est pas une question secondaire pour la société, c'est une question de vie ou de mort.

« De ceci dérive évidemment le devoir du prêtre de prendre sa place dans le mouvement social et d'occuper son poste avec dignité et avec prudence. Demander si le prêtre peut s'occuper de tout ce qui regarde la vie même de la société, et surtout du peuple, de cette démocratie chrétienne, c'est demander si le prêtre doit être prêtre. Son devoir, sa raison d'être, sa mission, c'est de se dévouer complètement au bien des âmes dans toutes les manifestations de la vie de l'homme comme individu, comme famille, comme école, comme loi, comme gouvernement, comme classe sociale, comme société. Il doit être, avec son divin Maître et comme lui, le sauveur de tout et de tous, jusqu'au sang, jusqu'à la mort. A ce sujet, je crois qu'aucun doute n'est possible, surtout après ce que le pape dit et fait. »

Mgr Walravens, évêque de Tournai, écrit :

« Nous disons que l'intervention du clergé dans les œuvres sociales est éminemment utile... Si le prêtre se désintéresse de ces créations, elles se feront sans lui et contre lui. Ce sont des armes dont on usera contre la religion et la société. Le clergé doit intervenir pour donner aux œuvres non seulement un caractère chrétien, mais une base solide et une direction éclairée. »

On n'a pas oublié le vibrant appel de Mgr Delamaire aux religieux expulsés lorsqu'il leur ouvrait le champ de l'apostolat social. Récemment, l'évêque de Périgueux disait encore :

« Il faut que le peuple, les ouvriers trouvent partout leurs prêtres, au premier rang de leurs amis; il faut que, parmi ceux-ci, ils les considèrent comme les plus hardis par l'initiative et les plus pratiques par la sagesse et la fécondité de leurs entreprises; il faut qu'ils les rencontrent dans les ligues agraires et commerciales, dans les syndicats de tout nom, dans les coopératives et dans les banques de crédit populaire. »

Je m'arrête ici, non sans regret. Elles sont si nombreuses, si décisives les paroles épiscopales, qui, sur les lèvres d'un Ketteler en Allemagne, d'un Manning en Angleterre, d'un Gibbons en Amérique, font écho aux enseignements que Rome a donnés pour elle comme pour l'univers.

Si les souverains pontifes, si les évêques ont parlé, c'est dans l'exercice de leur charge, en face d'un devoir nouveau qui demande au zèle de plusieurs de revêtir une forme nouvelle; la nécessité des choses actuelles ajoute un argument à celui qui découle de leur autorité.

La société de demain appartiendra tout entière à l'association. Elle régnera; aucun doute ne s'élève sur son prochain avènement, non plus que sur sa puissance. Elle sera maîtresse du travail, de la fortune, des élections et par suite du pouvoir et du pays. Cet avenir, qui est dans les prévisions générales, cet avenir que tout le monde attend, n'a rien d'effrayant en soi. Par elle-même, l'association est bonne, elle répond au vœu de la nature humaine. « Le droit à l'existence, dit encore Léon XIII, lui a été octroyé par la nature elle-même, et la société civile a été instituée pour protéger le droit naturel, non pour l'anéantir[1]. »

Si l'association est le droit de tous, elle est le besoin des faibles. C'est par elle qu'ils accèdent à la force, qu'ils s'organisent, qu'ils se défendent, qu'ils sortent de cet isolement individualiste, où la révolution et l'économie libérale les enfermaient pour les asservir. L'arme excellente en elle-même vaudra ce que vaudront les mains assez habiles et assez promptes pour s'en emparer.

1. Encyclique *Rerum novarum*.

Aujourd'hui, les socialistes sont en avance sur les catholiques.

Inférieurs dix fois à leurs adversaires par la naissance, par la situation, par la fortune, par le vrai dévouement, les ennemis se parant d'un nom qu'ils ne méritent pas ont eu pour eux une intelligence plus nette et plus pratique des nécessités actuelles.

Ils se sont dit : Voici une multitude semblable à un troupeau que ses pasteurs ont abandonné, nous prendrons la houlette et nous la conduirons; — un peuple qui n'a plus de docteurs et de doctrines, nous serons ses professeurs et nous lui apprendrons notre catéchisme; — des ouvriers qui ne sont plus organisés dans une corporation, nous les syndiquerons sous notre bannière; — des travailleurs qui se croient frustrés du juste salaire de leur peine, nous leur dirons que nous sommes la justice et que nous sommes la vengeance ou le châtiment; — une foule confuse qui aspire à sortir de son désordre, nous nous présenterons à elle pour la discipliner et la conduire, elle entendra nos promesses, elle verra notre programme.

Nous aurons toujours des socialistes, aussi longtemps que nous aurons, au sein des multitudes, un nombre beaucoup trop considérable d'isolés, d'abandonnés, d'errants, de mécontents; aussi longtemps que nous n'occuperons pas les esprits et les cœurs par une activité saine et salutaire, aussi longtemps que nous ne donnerons pas un plan de réformes et de progrès, aussi longtemps que les vrais besoins du peuple n'occuperont pas dans les conseils du pays la place qui leur revient.

Le devoir des catholiques est donc incontestable : opposer l'association à l'association, la force qui construit à la force qui détruit, l'armée qui défend le rempart de la cité et qui le relève à l'armée qui en frappe les murailles et en ruine les fondements. Si nous ne faisons pas cela, nous serons vaincus fatalement comme des soldats isolés, qui combattent à l'aventure, sont vaincus par des troupes solidement encadrées et habilement dirigées.

Qu'on ne dise pas : oui, personne n'en doute; il y a un grand devoir pour les capitalistes, les propriétaires, les fonc-

tionnaires, les magistrats, les patrons, pour tous, excepté pour les prêtres que ne concerne pas la question sociale. Ce serait méconnaître l'autorité du Saint-Siège, qui déclare, comme je l'ai rappelé plus haut, que la question sociale est religieuse avant d'être civile, que les théologiens sont appelés à la résoudre par un titre supérieur à celui des économistes ou des législateurs.

Telle que les catholiques la conçoivent et telle qu'ils travaillent à la relever, l'association professionnelle est une école où s'enseignent les vertus de renoncement, de dévouement au bien général, l'oubli des griefs personnels, la mise en valeur au profit de tous des dons qui restaient solitaires et stériles. Dans cette école, qui parlera le premier, sinon le prêtre, parce que prêtre?

Elle est le groupement des braves gens soucieux de défendre par des armes légales, en même temps que leur profession ou leur métier, leurs croyances, leurs familles, la liberté menacée ou détruite, soit par la tyrannie d'en haut, soit par la tyrannie d'en bas. De ce groupement des chrétiens, pourquoi exclure le premier parmi les chrétiens, c'est-à-dire le prêtre et parce que prêtre?

Elle est un effort pour amoindrir la misère, restreindre l'empire du vice, fixer les errants sur le sol, accroître la somme de la justice et par suite celle du bonheur. A cet effort pourquoi ne pas associer le prêtre qui le premier doit en donner l'exemple et parce que prêtre?

A entendre ces prétentions, on croirait voir des soldats mutinés demander à marcher contre l'ennemi, à condition qu'ils ne soient pas conduits par leurs officiers. Supposons un instant la bataille ainsi livrée suivie de la victoire; cette victoire, pour le succès définitif de nos troupes, serait pire que la défaite. On aurait, en effet, le droit d'en conclure que les chefs de l'armée catholique lui sont pour le moins inutiles, que le commandement est dans ce grand corps un organe faussé qui blesse au lieu de servir.

On l'a pressenti; à la raison d'autorité, à la raison de nécessité s'ajoute une raison non pas plus haute, non pas plus impérieuse, mais peut-être plus touchante, celle de cette charité

qu'éveille dans l'âme sacerdotale le spectacle de l'immense multitude.

Nul ne prétend que la charité vient de naître, nul ne songe à blâmer ses œuvres antiques. Si les aumônes des fidèles se trompent quelquefois, si quelquefois l'on souhaiterait que ce beau fleuve ne perdît rien de ses eaux en déviations inutiles, on ne fait aucune difficulté de reconnaître que l'Église aura toujours, sous les formes infinies et changeantes, des pauvres à soutenir. Sans ces bien-aimés clients, héritage de son fondateur, qui donc la reconnaîtrait? Mais la charité, sans cesse la même, est sans cesse différente d'elle-même. Aujourd'hui, elle n'a plus, dans nos pays du moins, des esclaves à libérer, des captifs à racheter, des lépreux à soigner; d'autres misères se présentent à son regard, misères du corps, misères de l'âme. Comment même songer à leur simple énumération! Effrayante ignorance de la vérité religieuse ou morale et qui va en s'épaississant, perversion de l'esprit public, hostilité entre les classes de la société, une multitude privée de ses chefs naturels, passant tout entière sous le joug des ennemis; malgré tant de promesses, l'homme du peuple, l'ouvrier, au moins dans les conditions trop fréquentes, ne possédant ni sa maison, ni son travail, ni le pain de sa vieillesse, ni le repos de son dimanche, ni la paix de son foyer, puisque l'affection de sa femme lui est ravie par l'immoralité du divorce et l'âme de son enfant par l'impiété de l'école.

A qui demander le remède pour guérir de tels maux? Est-ce à l'État? Il en est l'auteur, et cette blessure cruelle faite par ses mains à l'âme du peuple, il l'élargit et l'envenime. Est-ce à la charité privée? En face de ce champ illimité de la douleur humaine elle n'essayera qu'un geste impuissant. Or, ce bien que l'Etat ne veut pas faire, que la charité ne peut pas faire, les œuvres économiques et sociales le feront dans une certaine mesure, avec d'autant plus d'aisance et de largeur qu'elles seront pénétrées par l'esprit catholique, réchauffées par le zèle sacerdotal. Elles intéressent le zèle du clergé, elles le sollicitent par l'attirance du bien à faire.

Veut-on quelques exemples en témoignage de leur efficacité? C'est un adolescent qui reprend ses études au moment où ses camarades les terminent; membre d'un cercle, aidé

de sûrs conseils, il accroît son savoir religieux, professionnel, social. Un jour, même sans sortir de son milieu, il excellera chez les siens, et l'Église qui est une mère se réjouit du gain fait par son fils.

C'est une jeune fille, ouvrière de fabrique, peut-être l'une de celles que l'on dit les reines de l'élégance et de la mode, mais qui en sont plutôt les victimes ; elle se concerte avec quelques compagnes, afin de mieux diviser leur travail, de défendre le repos de leurs dimanches et de leurs nuits, afin aussi d'obtenir moins difficilement le salaire de leur dure journée. Qui se plaindrait de cet effort? Serait-ce la justice, seraient-ce les bonnes mœurs?

Ce sont des ouvriers qui s'entendent avec leurs patrons pour mieux régler les choses de la profession et du métier. Ils constituent un syndicat mixte. Ne font-ils pas bien? D'autres ouvriers se réunissent seuls, ou bien parce que les patrons leur sont inconnus, par exemple dans les sociétés anonymes, ou bien parce qu'ils sont plus à l'aise entre eux, qu'ils échangent leurs idées avec une liberté plus entière. Ils constituent un syndicat indépendant. Dira-t-on qu'ils font mal?

J'omets d'autres exemples, ou je ne les cite qu'en courant : laboureurs ou vignerons qui se groupent afin que la terre natale leur soit hospitalière et les retienne sur ses sillons ; gens de médiocre condition qui n'ont pour vivre que le travail et voudraient assurer le pain de leur vieillesse, lorsque ce travail s'arrêtera ; pères de famille désireux d'acheter une maison qu'ils laisseront à leurs enfants, ouvriers de l'usine, heureux d'échanger le travail des champs contre le travail des manufactures et de rapporter chez eux un peu de verdure et de bon air ; employés qui mettent en commun leur force de consommation, comme ils disent, afin d'acheter la vie à meilleur marché ; cœurs généreux et vraiment dévoués qui construisent la maison ou le secrétariat du peuple, la bourse du travail avec leurs *permanences* où le camarade trouvera près d'un autre camarade un conseil, un appui, la certitude qu'une démarche sera faite, l'espoir que du travail lui sera trouvé.

En réalité, ces œuvres, d'autres semblables, sont bonnes

et elles font le bien ; elles permettent au pays de secouer sa torpeur, aux timides de briser avec le respect humain, aux honnêtes gens de se grouper et de s'entendre, à l'esprit public de se reprendre et de renouer les traditions de bonne entente avec la mère Église. Comme toutes choses humaines elles peuvent dévier, ce sera la faute des hommes, non celle de l'institution. Et cependant une question se pose. Si un tel malheur survient à ces œuvres et corrompt leur bonté native, est-ce parce que le clergé lui aurait apporté son concours, ne serait-ce pas plutôt parce qu'il l'aurait refusé ?

II

Plusieurs conseillent l'abstention. Ils redoutent l'intervention ecclésiastique, ils élèvent contre elle nombre d'objections qui se rangent sous trois griefs principaux. D'après eux :

L'œuvre politique l'emporte en urgence, en nécessité, sur l'œuvre économique;

L'œuvre économique ne promet qu'un rendement incertain et lointain;

L'œuvre économique amoindrit le prêtre et l'engage en des fonctions étrangères ou même hostiles à son ministère.

Ainsi parlent nos contradicteurs. Je ne désespère pas de montrer que leurs observations ne reposent pas sur une base inébranlable. Mais, après comme avant toute discussion, il reste établi que les institutions économiques sont recommandées par une autorité qui ne se trompe pas, par une nécessité qui ne se discute pas, par une charité qui ne démissionne pas. Aussi longtemps que ces raisons ne seront pas renversées, que prouvera l'objection ?

Voici la première.

L'œuvre politique l'emporte sur l'œuvre économique. Est-ce en dignité ? Je le veux bien. Est-ce en nécessité, en urgence ? J'y consens, mais qu'importe, si les deux œuvres, la politique et l'économique, sont toutes deux urgentes, toutes deux nécessaires ? A les comparer, à discuter sur leur prééminence nous courons risque de négliger la première et de

négliger la seconde. Ne serait-il pas plus sage de répéter à leur occasion la parole de l'Évangile. Il faut faire l'une et ne pas omettre l'autre. Pourquoi créer à plaisir une opposition soit entre les hommes, soit entre les choses ? On a besoin d'hommes pour faire la guerre, on a besoin d'hommes pour faire le pain. Est-ce que les premiers extermineront les seconds, n'y aura-t-il nulle paix entre les soldats et les laboureurs ? Ainsi en est-il des œuvres, de celles qui nous occupent ici, de l'œuvre politique, de l'œuvre économique. Loin de se combattre ou de s'exclure, elles s'appellent et se complètent.

« Ce sont deux terrains, dit fort justement M. François Veuillot [1], qui se compénètrent à chaque instant par des enclaves réciproques. »

Au récent congrès que tenait à Paris, en décembre 1904, l'Action libérale populaire, M. Piou faisait une déclaration semblable, et pour sa part il estimait que le devoir social l'emporte sur le devoir politique :

« Quelle que soit, disait-il, l'importance du devoir politique, il n'a pas le caractère impérieux et la haute portée morale du devoir social. Le rôle principal de notre association, celui qui doit lui assurer surtout les encouragements et les concours, est de promouvoir les institutions et de provoquer les réformes qui relèvent du devoir social. »

Ces paroles se comprennent. S'il arrivait en effet aux catholiques de négliger les questions économiques pour s'adonner exclusivement aux questions politiques, par suite de cette erreur, leur travail manquerait tout ensemble d'universalité, de sincérité, de solidité.

L'universalité manquerait. Dans l'état actuel des esprits, — que ce soit un bien, que ce soit un mal, peu importe, c'est un fait, — les campagnes politiques n'intéressent pas tout le monde ou ne l'intéressent pas longtemps. Les femmes, les enfants, pour la plupart, s'en désintéressent, et même les électeurs, après le vote, retournent à leurs travaux à peine interrompus. Peut-être ne faut-il pas trop s'en plaindre, la fièvre électorale tuerait bientôt le pays, si les crises se pro-

1. *L'Univers*, 29 janvier 1905

longeaient. Au contraire, l'avantage des institutions économiques est d'appeler à une activité constante, non seulement une élite du peuple mais le peuple tout entier. Dans telle paroisse que l'on citerrait aisément, il n'est point d'enfant qui n'apporte chaque semaine son sou à la mutualité scolaire, pas de femme qui ne profite de l'enseignement ménager, pas d'homme, ouvrier des champs ou de l'usine, qui ne s'occupe du syndicat où l'appellent des services réciproques. En outre, c'est la nécessité des luttes politiques, le mot l'exprime assez, de diviser le grand ou le petit pays en partis hostiles, prêts à en venir aux mains. La plupart des œuvres économiques n'ont pas à redouter ce péril nécessaire ailleurs. La plupart invitant toutes les bonnes volontés à un travail commun font œuvre d'union et de paix. Leur devise ordinaire est : « Aimons-nous les uns les autres », ou encore : « Chacun pour tous et tous pour chacun. »

La sincérité manquerait. Un candidat ne se présente pas aux élections sans un programme non seulement politique, mais économique et social. Très souvent on lui demandera peu ce qu'il est, — tous le savent ou l'apprendront bientôt, — on lui demandera beaucoup ce qu'il fera, moins peut-être contre ses ennemis que pour ses amis ou ses électeurs. Le suffrage universel est comme l'avare de Molière. C'est une raillerie de vouloir lui constituer une dot de tout ce qu'on ne fera point, et il n'ira point donner quittance de ce qu'il n'a pas reçu. Les promesses sont donc nécessaires, mais, pour un honnête homme, promettre, c'est tenir. Comment le fera-t-il, comment préparer et réaliser des réformes, si une campagne économique, sérieuse, inlassable, profonde, sincère, ne précède pas, n'accompagne pas une campagne politique, si elle ne lui survit pas ? Les catholiques gagneront singulièrement en force, en confiance et aussi en netteté ou franchise d'attitude, lorsqu'ils auront dit au pays non plus seulement ce qu'ils veulent détruire, mais aussi ce qu'ils veulent construire. Quand donc ce programme sera-t-il rédigé, sous ce titre ou sous un autre semblable : « Demain. Ce que nous ferons au pouvoir » ?

Autrement, — c'est sur ce point ma dernière remarque, — la solidité manquerait et notre victoire serait sans lendemain.

Il n'est pas impossible de l'obtenir. Aux dernières élections, un écart à peine sensible, si l'on tient compte de la pression du pouvoir et de la falsification des suffrages, séparait la majorité de la minorité. Cet échec, grâce à Dieu, n'a pas découragé nos amis, et on ose dire que, malgré lui, M. Combes avec sa bande a travaillé pour eux. Il y a certes assez de douleurs, de hontes, de périls, assez de pertes, sensibles même à l'honneur national, pour réveiller la conscience publique de son engourdissement. Toutefois la défaite des sectaires et des maçons ne servirait pas assez les intérêts du pays, si un gouvernement vraiment réparateur, hardiment et sagement réformateur ne prenait en main la conduite des choses françaises, ayant comme règle de faire de la bonne économie sociale pour faire de la bonne politique.

Mais les sceptiques espèrent peu des œuvres économiques ; elles sont, disent-ils, d'un rendement incertain et lointain. On sème aujourd'hui, on récoltera dans cent ans, si du moins la moisson mûrit.

Je m'étonne qu'une telle objection soit si souvent faite, car il est trop facile d'y répondre. Les rendements lointains, les rendements incertains, nous les connaissons ailleurs, et les plus dévoués serviteurs des causes politiques n'ont pas toujours été récompensés de leur dévouement par la fortune ; à eux comme à d'autres la modestie convient. Heureusement le Maître que nous servons ne demande pas le succès, mais l'effort, pourvu qu'il soit sage et ordonné. D'ailleurs, nous avons pour maxime que travailler c'est déjà réussir, c'est déjà vaincre... le découragement et la paresse.

On obtient peu, je veux bien l'accorder, mais ce peu est déjà quelque chose, il s'élève infiniment au-dessus du rien ; ce n'est qu'un grain de blé tombé dans le sillon ; de ce grain, un jour, surgira l'épi. Mais est-ce vraiment peu pour un curé de ramener à l'Église, au moins à certains jours, des fidèles presque infidèles qui en oubliaient le chemin ? Est-ce peu de se mêler à son peuple, de briser la glace qui prenait toutes les âmes ? Est-ce peu de travailler avec les meilleurs à faire du bien ? Quand donc les saints ont-ils eu en médiocre estime les moindres services rendus à leurs frères ?

Est-ce vraiment peu pour la société religieuse comme pour la société civile que la multitude s'ordonne et s'organise en dehors des sectaires et des agitateurs, que des magistratures sociales, par une sorte de sélection, surgissent du sein populaire et que les plus dévoués y constituent une élite ? Est-ce peu que l'épargne soit favorisée et comme excitée, que la propriété se partage entre un plus grand nombre, sans ébranler en rien la justice qui veille sur le patrimoine de tous, mais au contraire en multipliant ses défenseurs ?

Serrons l'objection d'un peu près. Que veut-on dire par un rendement lointain, par un rendement incertain ? S'agit-il du gain matériel, s'agit-il du gain spirituel ?

Commençons par le matériel. Pas n'est question de faire descendre le paradis sur la terre, d'amasser des richesses pour tout le monde. Cela, c'est le roman de l'économie ou le mensonge du socialisme, ce n'est point la réalité.

Le prêtre est défendu contre de telles chimères par le souvenir de sa vocation et de sa mission. L'esprit de Dieu ne l'a pas conduit sur la montagne de la tentation pour lui montrer, comme l'ange révolté au Seigneur Jésus, les richesses de ce monde et leur gloire fumeuse à conquérir ; en consacrant ses mains, il les a remplies d'un pouvoir meilleur que celui de l'or et de l'argent, elles font des chrétiens et des élus, elles ne font pas de capitalistes ; elles versent le pardon, elles ne versent pas la fortune.

Le sacerdoce l'aurait-il oublié, — ce qui n'est pas, — que de cruelles expériences, la ruine ou la faillite d'entreprises auxquelles quelques-uns ont donné leur concours, l'avertiraient qu'il est incompétent, plus, beaucoup plus peut-être, que le commun des hommes.

Cependant, s'il n'est ni le créateur, ni le distributeur des biens de ce monde, le prêtre peut et doit, autant qu'il est en lui, atténuer l'extrême misère, plus meurtrière encore pour les âmes que pour les corps. Par fonction il s'attache à servir les intentions de cette Providence paternelle qui souhaite que les choses nécessaires à leur vie soient moins inégalement partagées entre ses enfants, ne serait-ce que pour rendre à tous, plus ouvert et plus facile, le chemin du ciel. Or, les institutions corporatives ont cette vertu, parce

qu'elles développent l'association, parce quelles créent des activités nouvelles, parce qu'elles donnent un emploi meilleur de leur force à des bonnes volontés qui s'ignoraient et qu'elles réveillent de leur assoupissement.

L'argument persuasif est celui de l'exemple. Je l'emprunte à un prêtre, curé d'une nombreuse population, éprouvée par des crises industrielles. Il n'a point trouvé de meilleur remède que l'association pour défendre ses ouvriers contre la misère qui les menace et souvent les exile de sa paroisse. Je voudrais redire ces propos nourris de l'expérience des choses vécues, comme ils sont tombés de sa bouche et de son cœur, avec une si aimable sagesse; hélas ! je n'y réussirai pas.

« Pour moi, disait-il, à mes pauvres gens, je conseille toujours l'épargne, je la conseille même quand elle paraît impossible. Celui qui n'a rien n'aura jamais rien. Je préfère donner et faire donner à ceux qui ne dissiperont pas immédiatement toutes leurs ressources. Je leur indique le meilleur placement de leurs économies, je les défends contre les sollicitations qui ne cessent de les assaillir et les invitent à verser le bas de laine en de mirifiques spéculations imaginées par de hardis coquins. Je leur dis qu'il y a mieux à faire, ce mieux c'est d'acheter une maison commode et en même temps du bon air et de la santé. J'ai guéri plusieurs familles anémiées, qui dépérissaient à vue d'œil, en les transplantant d'un milieu contaminé et triste dans un milieu salubre et joyeux. J'ai plusieurs combinaisons qui permettent l'achat de la maison, sans augmenter en rien le prix du loyer. Le plus difficile est d'ouvrir le cœur d'un pauvre homme à cette espérance : il vivra sous son toit, il sera propriétaire ! Pour ce chétif, c'est un rêve qu'il ne saisira jamais. Cette défiance ne m'arrête pas. J'insiste, je montre dans la maison de famille comme une extension de la famille elle-même, comme une protection, le fondement du patrimoine. Je leur dis que l'homme n'est entièrement lui-même que dans son chez soi, à lui. Je les invite à chercher en eux-mêmes et autour d'eux les premières ressources de la vie, plutôt que dans un salaire extérieur. Lorsque ce salaire, toujours incertain, est le seul pourvoyeur de la maison, c'est la misère pour demain, quand ce n'est pas la misère aujourd'hui.

« La maison ne me suffit pas. Je veux le jardin, du moins le jardinet. Je ne dis pas : qui terre a, guerre a. Non, pour un ouvrier, le petit lopin de terre, si ce n'est pas la fortune, ce n'est plus la famine ; d'un homme aigri, mécontent, il fait un homme heureux et pacifique. Grâce à la générosité des patrons qui ont compris l'utilité de l'entreprise, j'ai créé autour de mon clocher quatre cent cinquante jardins très bien cultivés aujourd'hui. Parmi les jardiniers novices quelques-uns ont été tout de suite très habiles et très heureux ; ils ont servi d'exemple à leurs camarades. La bonne terre nourricière a guéri plusieurs pauvres gens de la tuberculose ; elle les a défendus contre l'alcool, elle a donné à la famille les heures enlevées à l'auberge. L'ordinaire qui n'était que de pain sec s'est enrichi de légumes trouvés délicieux.

« Le pain aussi est meilleur. Ce n'est pas qu'il soit fait avec le blé poussé sur le champ de la famille. Nous n'y sommes pas encore, mais entre plusieurs maisons je construis un four commun. Faire le pain soi-même, c'est une grande économie ; de plus il est meilleur. Nos boulangers par ici faisaient du pain sans pain, je veux dire sans les éléments qui constituent la valeur alimentaire du pain. On en mangeait beaucoup pour se nourrir peu. Il n'en est plus ainsi ; le pain coûte moins cher et on en mange moins.

« Et maintenant récapitulons les gains moyens d'une famille de quatre à cinq membres : mettons cent cinquante francs sur le loyer, au bas mot ; cent cinquante francs sur le pain, ne mettons que cent francs sur le jardin ; ce qui est peu, car nos jardins sont grands et de bon rapport, cela fait quatre cents francs dans la bourse de la famille, sans compter moins de dépenses au dehors, et à l'intérieur plus de joie et plus de santé. »

Le curé qui me parlait ainsi n'est pas, que je sache, docteur ès sciences économiques et sociales. Ce qu'il a fait, il l'a fait sinon avec un profond savoir, ce que j'ignore, du moins après avoir bien regardé hommes et choses, avec beaucoup de patience et avec beaucoup de bonté. Surtout, ce bien il ne l'a pas fait seul. Instruits par lui, lentement formés par lui, associés à son effort et entrés dans sa pensée, les ouvriers

ont été ses coopérateurs, leur œuvre est commune et ils en sont fiers. Mais ce qu'un curé a fait, beaucoup ne le feraient-ils pas avec la même simplicité de moyens et dans la même mesure? Ce résultat est-il si précaire? Et encore n'a-t-on indiqué qu'un côté des œuvres économiques, celui qui intéresse la famille. Ce sera mieux encore, lorsque la profession organisée apportera son appoint.

Le côté spirituel confine au côté matériel : dans l'homme, est-ce que l'âme et le corps ne se touchent pas, n'agissent pas, ne réagissent pas l'un sur l'autre.

Ici encore, je ne voudrais rien exagérer. Le syndicat n'est pas un sacrement; il n'a pas été institué pour produire la grâce sanctifiante dans les âmes ; il ne fait point partie intégrante du Testament laissé par le Sauveur à ses disciples.

Toutefois, lorsque le syndicat — en comprenant par lui l'ensemble des œuvres économiques — est chrétien par les principes qui l'inspirent, par les influences qui le dominent, il peut rendre, et il rend de grands services à la cause catholique. On le sait à l'avance, et par la leçon reçue des ennemis : ils n'ont pas d'instrument meilleur pour avancer ou assurer leurs conquêtes.

La seule pensée que les catholiques auront aussi recours à l'association inspire une sorte de terreur à nos adversaires. L'un d'eux, et non des moindres, M. Édouard Petit, inspecteur général de l'enseignement primaire, ne s'en cache pas. Dans sa frayeur, il va jusqu'à faire une sorte de réclame à l'Action populaire; et celle-ci, j'en suis convaincu, lui en serait très reconnaissante, si l'intention était meilleure. Écoutons :

« Une propagande méthodique, ardente, est menée, qui fera de l'association appliquée aux institutions les plus diverses le foyer de l'action sociale chrétienne s'adaptant à l' « esprit du siècle »... La loi de 1901, sur les associations, permet l'application adroite d'un programme, d'un plan de pénétration populaire élaborés par des maîtres stratégistes... Des tracts, des brochures publiés à Paris et à Lille par l'*Action populaire* vont répandant l'idée aux campagnes et aux villages... Ils témoignent d'une activité incessante; ils se réclament d'une doctrine acceptée par tous les collaborateurs et qui met idée directrice, harmonie dans leurs efforts. La

tendance à la reconstitution de l'association corporative, à base familiale, est nettement accusée... Je note et signale le travail théorique et pratique qui se fait en face de nous. Mais n'apparaît-il pas comme urgent et nécessaire qu'une organisation laïque et républicaine contre-balance les effets de l'organisation adverse[1] ? »

Nul n'est parfait. M. Petit a tort de mêler les idées républicaines et les idées laïques, mais il nous rend grand service en signalant le bien que nous pouvons faire.

Oui, ce serait, chez nous, la première vertu du syndicat ; il balancerait au moins la puissance de nos adversaires, il arrêterait leur marche, peut-être les obligerait-il à reculer ; nous aurions au moins à leur opposer quelque chose. En plusieurs villes, en plusieurs villages, puisque le mouvement économique ne cesse de s'étendre, des braves gens, d'honnêtes ouvriers sont entrés dans les rangs des socialistes, parce qu'ils n'ont trouvé chez nous aucune institution capable de les recevoir et de les grouper. La coalition des multitudes laborieuses, faite sans nous, contre nous, est le plus grand obstacle au ministère sacerdotal ; si cet obstacle n'est pas brisé, son œuvre est vaine, elle deviendra impossible.

Sans être le serviteur de l'Église, sans habiter sa maison, le syndicat lui est cependant utile ; même en dehors de notre enceinte, c'est pour nous qu'il travaille. Il éteint les haines, il rapproche les cœurs, il suscite le dévouement, il prévient les conflits, il enseigne l'épargne et la prévoyance, il assure le crédit aux plus laborieux et aux plus honnêtes ; il relève la famille et la défend, il organise la profession. Si, par tant d'œuvres, par tant de qualités, il n'est pas encore religieux, du moins il se dispose à le devenir. La terre n'est pas ensemencée de l'Évangile, mais ses sillons sont ouverts, elle attend le semeur et le bon grain.

J'arrive à la dernière objection. Au contact des œuvres économiques, la dignité du prêtre s'amoindrit, elles l'entraînent à des fonctions subalternes, où son prestige s'éteint.

Peut-être ne serait-il pas inutile de définir les exigences

1. *Le Radical*, 18 février 1905.

de la dignité sacerdotale; elles ont leurs limites et leurs lois, mais des limites qui ne sont pas les mêmes dans les différents pays, mais des lois qui fléchissent, comme celles de l'étiquette, en temps de guerre, en face d'un suprême danger. La dignité, la convenance sacerdotale sont, comme la modestie, parure du prêtre : elle est toujours, elle est rarement la même.

Nous en convenons volontiers. La véritable dignité cléricale ne doit pas, ne veut pas être violée. Le premier service que le prêtre rendra à la cause populaire, c'est de rester prêtre et de grandir dans son sacerdoce. Plus il sera grand, par la foi, par la piété, par la sagesse, par l'éclat des vertus sacerdotales, plus il sera utile. S'il s'éloignait, au contraire, de la tradition, du respect dû à l'autorité, de la mesure ; s'il était moins prêtre pour être plus social, il blesserait les intérêts qu'il voulait servir.

Faut-il tracer une frontière entre les occupations permises et les occupations défendues? La besogne n'est pas toujours aisée, la ligne de démarcation ondulera parfois, suivant les hommes et suivant les pays. Ailleurs, les mœurs semblent plus libérales et plus larges ; chez nous, elles paraissent plus sévères, plus facilement ombrageuses. Un prêtre français sera tenu à plus de réserve que son confrère d'Allemagne ou de Belgique.

Mais, les uns comme les autres distingueront, dans les œuvres économiques et sociales, un côté spirituel, un côté matériel.

Le côté matériel ne les concerne pas ou les concerne beaucoup moins. Personne au monde ne demande au prêtre d'être jardinier, forestier, vigneron, laboureur, moins encore d'être notaire ou banquier. Les opérations financières, qu'il les fasse pour lui ou pour d'autres, lui sont particulièrement périlleuses. Lors même que son désintéressement serait absolu, on le verra difficilement vendeur ou acheteur, commis aux écritures commerciales. En telles occurrences, la dignité sacerdotale serait vraiment amoindrie. On peut toutefois excepter les modestes opérations d'une caisse rurale, faites sous la responsabilité commune des associés.

Mais les institutions économiques ont leur côté spirituel;

elles intéressent l'esprit et le cœur. Là, le prêtre a ses entrées.

Elles intéressent l'esprit.

Elles confinent à la théologie, au droit naturel, aux exigences de la justice et à celles de la charité. Des cas de conscience qui surgissent à chaque instant, le prêtre n'est-il pas le premier à connaître ?

Il peut parler. N'est-ce pas son devoir, une partie de son devoir de répéter et de traduire les enseignements pontificaux, puisque le pape ne parle que pour être entendu? S'il doit porter la lumière sur un point, c'est sur celui que les ténèbres envahissent. Or, la nuit se fait et recouvre les notions les plus nécessaires et les plus élémentaires de la propriété, de la justice, de la fortune, du travail, du repos.

Il peut écrire. On voudrait presque dire qu'il le doit : son grand ministère est la parole, mais la parole souvent n'arrive aux oreilles contemporaines, aux oreilles des ouvriers, que par le livre et le journal. Qu'elle refuse de suivre ces chemins parce qu'ils sont nouveaux, parce qu'ils sont difficiles, combien ne l'entendront pas, et périront ! C'est pourquoi beaucoup, au moins dans les pays étrangers, ont choisi la presse comme la chaire de leur enseignement. Par elle, le Verbe de Dieu a secoué ses chaînes, *Verbum non alligatum*, et il a porté la vérité totale, sociale et religieuse.

Les institutions économiques intéressent le cœur.

Il est nécessaire d'éclairer les esprits, il est plus nécessaire de toucher les cœurs, c'est là que se trouvent les solutions dernières; pour les avancer, les bons, les généreux feront plus que les savants ou les habiles. Au fond des choses, les lois économiques obéissent à des raisons que la raison ne comprend pas. M. Périn, concluant ses savantes recherches sur la règle de leur mouvement, montrait dans le sacrifice leur suprême ressort. C'est dire que la religion, que les prêtres tiennent ici place d'honneur.

Ils peuvent l'occuper sans briser la tradition, sans changer l'ordre de leurs études, sans abaisser les sciences divines à l'égal des sciences humaines; en un mot, sans modifier l'allure ordinaire de leurs travaux. Peut-être tous ne feront-

ils pas ce que faisaient leurs pères, ils feront ce que leurs pères feraient s'ils étaient à notre place.

On dira que l'abus est à redouter ; je n'en disconviens pas ; mais où n'est-il pas à redouter ? Je veux bien que l'on craigne les conseils téméraires de ceux qui recommandent l'action, mais à condition de craindre les conseils timides de ceux qui recommandent l'inaction ; en réalité, ceux-ci nous ont fait plus de mal que ceux-là. Ce serait injuste, en général, de reprocher au clergé français de sortir trop souvent de la sacristie ; on lui reprocherait, avec plus de justice, de s'y enfermer. S'il fallait comparer les péchés d'action aux péchés d'omission, les péchés d'omission surpassent, et de beaucoup, les péchés d'action. Le peuple catholique a été lésé dans son droit et trompé dans son besoin, non point parce que son clergé a été trop loin, mais parce qu'il s'est arrêté trop tôt.

Maximes césariennes ou régaliennes, théologie inspirée de Jansénius, habitudes gallicanes, libéralisme pharisaïque, injuste défiance et prompte susceptibilité de l'opinion, toutes ces causes ont le même résultat; elles ont exercé une sorte de dépression sur l'âme de nos prêtres, au point de la rendre timide à l'excès. On dirait parfois qu'ils sont des exilés à l'intérieur, qu'ils n'ont pas droit à la même part d'air, de lumière et de vie que les autres citoyens. L'homme qui sait le mieux parler est celui dont on réclame le silence ; l'homme dont le travail est le plus nécessaire est le même que l'on condamne au repos.

Faut-il attendre un plus grave péril pour briser ce cercle étroit ? L'heure n'est-elle pas venue de faire avec une tranquille confiance tout le bien qui est à faire ?

Si le clergé avait besoin d'être fortifié en présence d'un devoir élargi, assez d'exemples l'animeraient et l'encourageraient.

Exemple de la papauté. Le suprême pasteur ne s'est pas contenté d'interpréter les Écritures et d'instruire le peuple catholique sur les vérités cataloguées dans le symbole. Ému par la fréquente violation du droit naturel, attentif aux souffrances imméritées du troupeau réuni sous sa houlette, et du troupeau plus nombreux qui vit loin de son bercail, il

a parlé comme le Docteur de l'Église et comme le Père de la famille humaine, éclairant d'une vive lumière les points les plus obscurs des problèmes économiques. Si une intervention est défendue, pourquoi a-t-il franchi, et avec un tel éclat, les limites du magistère ordinaire ?

Exemple des missionnaires. Que de fois, obligés de faire des hommes avant de faire des chrétiens, ils ont enseigné l'agriculture, les arts mécaniques, les lois des sociétés policées, en même temps qu'ils prêchaient l'Évangile.

Exemple des saints, des moines, défricheurs de la forêt, conservateurs du trésor des lettres antiques, prédicateurs de la guerre, de la croisade ou de la ligue, fondateurs de la corporation, organisateurs du crédit, non par goût, mais par nécessité, chaque fois qu'un extraordinaire péril réclamait un extraordinaire secours.

Exemple des peuples étrangers, de nos voisins d'Allemagne et de Belgique. Là, sous la conduite de leurs évêques, ne faisant qu'un avec le peuple catholique, par les journaux qu'ils ont rédigés, par les congrès qu'ils ont assemblés, par les institutions qu'ils ont fondées, les prêtres, au nom du droit des citoyens et du droit supérieur de l'Évangile, ont montré combien l'Église est utile, combien elle est nécessaire à la cité en péril.

Je conclus.

L'autorité du Saint-Siège, le malheur des temps, l'espoir du bien à faire, recommandent l'œuvre économique et sociale.

Elle est non point l'ennemie de l'œuvre politique, mais son amie, son alliée.

Sagement comprise, fidèle à la vraie tradition, loin d'amoindrir le prestige du sacerdoce, elle lui donne un nouvel éclat en l'appelant à de nouveaux services.

Aussi, grâce aux résultats qu'elle a obtenus, grâce à ceux qu'elle prépare, elle a le droit, en se présentant aux membres du clergé, d'espérer le concours de plusieurs et la bienveillance de tous.

Henri LEROY.

LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

AU XIXe SIÈCLE [1]

Cet ouvrage est le second volume de la *Bibliothèque de théologie historique*. L'auteur malheureusement est mort avant d'avoir mis la dernière main à son œuvre ; et M. Bainvel, qui s'est chargé de publier le manuscrit, n'a pas cru devoir compléter ce qui restait inachevé, ni préciser ce qui demandait une mise au point plus exacte. Je le regrette, pour ma part ; personne n'était mieux préparé que lui pour cette tâche délicate. Et le livre y eût considérablement gagné. Tel qu'il est, c'est un précieux résumé qui rendra de grands services.

Essayer déjà une histoire du *Mouvement théologique au dix-neuvième siècle* pouvait paraître un peu prématuré. Les faits sont si près de nous ; la perspective sera-t-elle suffisante pour permettre d'y voir clair et juste ? Est-on bien sûr de rester impartial ? Et surtout échappera-t-on au reproche de ne rien apprendre de nouveau à ceux qui ont atteint un certain âge ? L'entreprise était périlleuse assurément ; et je ne voudrais pas dire que le travail de M. Bellamy satisfera tous les critiques ; est-il possible de plaire à tout le monde ? Il me semble du moins qu'on aimera à y louer l'impartialité et la claire sobriété d'exposition. Ce n'est pas un mince mérite que de traiter d'un ton égal, sans malignes allusions et sans jugements trop personnels, certaines questions brûlantes et actuelles. Il y a bien quelque mérite encore à savoir supprimer le détail inutile qui ennuierait, et à dire juste ce qu'il faut pour faire revivre dans la mémoire tous les souvenirs importants. L'ouvrage de Bellamy me paraît avoir ces mérites.

Il se divise en deux parties. La première étudie les grandes phases du *Mouvement théologique* au dix-neuvième siècle : une période de décadence (1800-1830) ; une période de renaissance

1. Bellamy, *la Théologie catholique au dix-neuvième siècle*. Paris, Beauchesne, 1904. In-8.

(1830-1869); puis, après le concile du Vatican, une période de progrès théologique, sous l'influence des sciences bibliques, historiques et philosophiques (1870-1900). La seconde partie s'occupe de quelques *Questions spéciales* : les méthodes théologiques, la théologie fondamentale, le surnaturel et la mariologie.

« Notre siècle n'a pas été un siècle théologique », écrivait naguère M. Bainvel[1]. C'est bien l'impression que l'on éprouve après la lecture des deux premiers chapitres de *la Théologie catholique*. Comme il y a vraiment peu de choses à glaner dans cette longue période de soixante-neuf ans! Au début du siècle, on pourrait presque dire qu'il n'y a ni théologie ni théologiens en Europe. En France, après Chateaubriand, on ne va pas tarder à prendre intérêt à l'étude du christianisme; mais parmi tous les livres qu'inspire alors l'idée religieuse, on trouverait fort peu de pages de quelque valeur dogmatique. On nous dit qu'en 1830, une renaissance se fit sentir chez nous avec l'*École menaisienne* (p. 22-39). Il est vrai que cette réunion de prêtres et de laïques studieux et ardents fit beaucoup pour secouer l'indifférence des contemporains. Mais leur philosophie était peu faite pour servir de base à une solide théologie. C'est en étudiant le *Mouvement d'Oxford* et les travaux de Newman, que l'auteur aurait pu parler de renaissance théologique; mais pour ne pas défraîchir une étude spéciale promise à la collection (p. 45, n. 2), il n'a pas voulu retracer cette attachante histoire. Il a eu tort, à mon sens; un bref résumé ne pouvait nuire à l'étude promise. C'est en Allemagne surtout qu'elle se faisait, cette renaissance, grâce aux écoles de Tubingue et de Wurzbourg, et aux théologiens qui suivaient la même impulsion scientifique. Il eût été bon, je crois, d'insister davantage sur ce mouvement historique allemand et de montrer, dans les modestes tentatives du début, le germe qui devait se développer peu à peu. C'était le moyen de mieux faire comprendre que le riche épanouissement théologique des trente dernières années ne s'est pas produit un beau jour comme par enchantement, mais qu'il a été préparé par de lents et patients travaux.

Le concile du Vatican marque le début de la grande activité

1. *Le Dogme et la pensée catholique au dix-neuvième siècle*, étude publiée d'abord dans *Un siècle*, et reproduite en Introduction à l'ouvrage de Bellamy. Cf. p. XXIII.

théologique. A partir de ce moment, ce ne sont plus de simples essais isolés ; l'élan semble se propager un peu partout et devenir assez fort pour ne plus être exposé à se ralentir. Le besoin d'assurer les positions catholiques et de les défendre sérieusement contre le rationalisme, ne se fait plus seulement sentir à quelques travailleurs d'esprit plus éveillé. Sans pénétrer les masses, bien entendu, il se généralise assez pour fournir à toutes les sciences ecclésiastiques des ouvriers de valeur. Désormais, dans tous les pays, en Allemagne surtout et en France, l'exégèse biblique, l'histoire, la philosophie, tout va progresser rapidement et par contre-coup faire progresser la dogmatique elle-même. Le dix-neuvième siècle, à ce moment, devient un siècle théologique.

M. Bellamy a voulu décrire cette brillante période avec tout le soin qu'elle mérite. On sent qu'il n'a rien épargné pour se mettre au courant. Je n'oserais affirmer cependant qu'il a pris connaissance des ouvrages étrangers dans la langue où ils ont été écrits ; il me reste une vague impression qu'il les utilise dans la mesure seulement où des travaux français les ont mis à portée. Cette lacune d'ailleurs — si lacune il y a — ne se fait pas notablement remarquer. Toujours sobre et limpide, son érudition est sérieuse et n'ignore rien d'essentiel.

Nous assistons d'abord aux luttes sur le terrain biblique, c'est la valeur historique de nos Livres saints, qui est contestée par les rationalistes, et, malgré quelques défaillances, victorieusement défendue par les catholiques ; c'est la nature de l'inspiration ou bien son étendue, qui met aux prises non plus seulement protestants et catholiques, mais les catholiques entre eux. C'est encore l'inerrance biblique, question toute voisine de la précédente et vers laquelle se tourne maintenant l'attention des spécialistes. L'autorité de la Vulgate a été aussi l'objet de fréquentes discussions ; et cependant on peut encore sur plusieurs points désirer plus de lumière. Puisque M. Bellamy semble attacher tant d'importance au « fameux décret de 1576 », — il lui consacre trois grandes pages (p. 96-99) ! — je profiterai de l'occasion pour dire, en toute modestie, qu'on ne me semble pas avoir donné jusqu'ici tous les éclaircissements désirables sur l'authenticité de ce *décret*. Notre auteur, à la suite de MM. Thomas et Vacant, assure qu'elle a été « mise hors de contestation par une intéressante découverte de M. l'abbé Batiffol à la bibliothèque vaticane » (p. 97). Mais

il n'explique pas assez comment la découverte en question a eu ce résultat. Cela valait la peine cependant, car, à ma connaissance, personne ne l'a fait jusqu'à présent, pas même M. Vacant dans sa longue dissertation sur le sujet[1]. M. Batiffol, d'après sa brochure *la Vaticane de Paul III à Paul V* (p. 72 *sqq.*), a trouvé « un commentaire perpétuel des canons du concile de Trente, composé par le cardinal Caraffa ». Il reste à montrer comment cette *interprétation personnelle* du premier préfet de la Congrégation du concile s'est transformée en un *décret* de cette même congrégation. Le manuscrit signalé à la Vaticane prouve indubitablement une chose, c'est que les premiers éditeurs de ce décret — ou prétendu décret — de 1576 ne l'ont pas inventé de toutes pièces; mais je ne vois pas qu'on puisse scientifiquement affirmer quelque chose de plus[2].

A côté de la science biblique, l'histoire, elle aussi, a travaillé pour le service de la théologie. De nouveaux documents ont été mis au jour, textes nouveaux et inscriptions nouvelles. Parmi ces nouveautés, M. Bellamy signale d'une façon spéciale la *Didachè* et les *Philosophoumena*; sans doute parce qu'elles ont eu plus de retentissement dans notre pays et qu'elles ont une plus haute portée dogmatique. Il aurait pu sans difficulté allonger sa liste, s'il avait tenu à être complet. A l'aide de ces matériaux et en faisant une revision plus soignée de ce que l'on possédait déjà, on a mieux pénétré l'histoire de nos origines chrétiennes. La venue de saint Pierre à Rome, l'origine de l'épiscopat unitaire, l'origine de la pénitence sacramentelle; il y a plaisir à suivre l'auteur dans l'exposé clair et calme qu'il nous fait de toutes ces controverses. Aux études historiques encore nous devons un autre fécond service : c'est d'avoir remis en honneur l'idée, un moment trop méconnue, du *développement dogmatique*; question de première importance, sur laquelle M. Bellamy a écrit d'excellentes pages, — sans pénétrer peut-être jusqu'au cœur même du sujet.

Enfin, le retour à la philosophie scolastique, voici le troisième

1. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I, p. 435-449, surtout p. 441-449.

2. Tout récemment, dans le dernier fascicule du *Dictionnaire de théologie catholique* (article *Canon des Livres saints*, col. 1600), M. Mangenot répète « qu'on ne peut plus douter de l'authenticité » de la célèbre déclaration de 1576; mais sans apporter de nouveaux éclaircissements.

facteur du progrès théologique à la fin du siècle. L'auteur a de grands éloges pour la renaissance néo-thomiste, et je n'en voudrais rien retrancher, car je les crois mérités. Mais — je le crains — plus d'un, en lisant ses développements qui ne sortent pas assez des généralités, restera sceptique et demandera en quoi consiste le progrès réalisé, quels problèmes théologiques en ont reçu une solution plus parfaite. Il manque à cette étude les détails précis et concrets, car le paragraphe sur l'œuvre du P. Billot ne suffit pas.

Grâce à toute cette poussée scientifique, la théologie du dix-neuvième siècle a pris un caractère très distinctif : c'est l'amour, je dirais presque la passion des recherches positives. Il y a là pour elle le gage d'un brillant avenir, si elle sait en même temps ne pas dédaigner l'étude métaphysique de nos dogmes.

Cette notice est déjà si longue, que nous sommes obligé de nous restreindre à un tout petit mot sur la seconde partie. M. Bainvel, dans une note (p. 181), la juge très sévèrement : « Elle n'est guère qu'ébauchée », dit-il. On peut être plus indulgent, je crois; mais il faut avouer qu'elle est inachevée en plus d'un endroit, obscure de temps en temps, et surtout moins historiquement traitée. Par ailleurs, ces chapitres sont loin d'être dénués de toute valeur et sans aucune utilité. Il s'y rencontre même beaucoup d'excellentes choses, — elles auraient peut-être gagné à trouver place dans l'esquisse générale de la première partie. — L'étude sur la théologie du *Surnaturel*, en particulier, me paraît être une des meilleures de tout le livre; le sujet, on s'en rend compte, est une matière de prédilection, longuement méditée par l'auteur.

En somme, malgré ses imperfections, l'œuvre de M. Bellamy est une œuvre substantielle et scientifique, qui donne une idée exacte de la théologie catholique au dix-neuvième siècle.

JOSEPH MAHÉ.

NOUVEAUX HISTORIENS DE L'ART[1]

M. G. Perrot commence son huitième volume par une notice émue sur Charles Chipiez, qui a été son collaborateur, pour l'architecture, dans les sept volumes précédents. Né à Écully, près Lyon, en 1835, Chipiez est mort le 10 novembre 1901. Comme l'observe M. Perrot, la place éminente que cette collaboration a value à l'architecture, dans l'*Histoire de l'art dans l'antiquité*, a pu être considérée comme une innovation; mais c'aura été une innovation des mieux justifiées et des plus fécondes.

En parlant du tome VII (*Études*, 1901, t. LXXXVI, p. 251), nous avons déjà dit que, pour début approximatif de ce qu'ils appelaient la période *archaïque* de l'art grec, les deux savants auteurs prenaient le milieu du huitième siècle avant Jésus-Christ, et nous avons très sommairement indiqué le tableau si intéressant qu'ils ont tracé, dans le même volume, des origines et des premiers types du *temple* grec. Dans le tome VIII, nous trouvons d'abord le complément dû à l'art de la construction, pour ce qui concerne l'architecture civile, comprenant la fortification et les installations intérieures des villes (rues et places, aqueducs et fontaines publiques, gymnases, maisons, etc.) et l'architecture funéraire. Mais, de beaucoup, la plus grande partie du volume revient à la sculpture. M. Perrot y décrit aussi complètement que le permettent les monuments conservés, l'évolution de cet art, durant la période qui a précédé et préparé son âge d'or, dans les différentes régions de la Grèce.

Toutefois, avant de nous conduire sur chacun des terrains particuliers de cette évolution, il indique les principes et les procédés qui la caractérisent d'une manière générale.

1. Georges Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*. Tome VIII : *La Grèce archaïque : la sculpture*. Paris, Hachette, 1904. Grand in-8 de xv-756 pages, 14 planches et 352 gravures. Prix : 30 francs. — Salomon Reinach, de l'Institut, *Apollo. Histoire générale des arts plastiques professée en 1902-1903 à l'École du Louvre*. Paris, Hachette, 1904. In-8 de xi-335 pages, avec plus de 600 figures.

D'abord, les thèmes sur lesquels ont travaillé les artistes : ils se sont essayés avant tout à représenter leurs dieux, suivant les types que la poésie épique avait déjà popularisés parmi toutes les tribus grecques. M. Perrot montre comment le temple, dont la destination, alors, n'était pas de servir à des réunions pour la prière en commun, mais d'offrir une demeure terrestre à la divinité, appelait naturellement une statue. Le même principe devait inspirer la décoration de l'édifice, puis déterminer l'adjonction, aux alentours du sanctuaire, d'autres images représentant des prêtres, des prêtresses, des adorateurs et des suppliants, faisant en quelque sorte cortège au dieu présent dans son *naos*. Les jeux gymniques, par la place de plus en plus grande qu'ils prirent dans la société grecque, fournirent un autre thème à la sculpture; comme la poésie, à sa manière, elle glorifia les athlètes victorieux; et, en retour, ceux-ci favorisèrent singulièrement ses progrès, en lui offrant d'incomparables modèles. Les monuments funéraires, en particulier les stèles à bas-reliefs représentant le défunt, terminent l'aperçu des principaux sujets qui exercèrent le ciseau des sculpteurs de la période archaïque.

Vient ensuite la question des matériaux. Le savant historien nous renseigne, dans des pages d'un vif intérêt, non seulement sur les emplois du bois, de l'ivoire, de la terre cuite, de la pierre tendre, du marbre et du bronze, mais encore sur la part qu'eurent ces diverses matières dans la formation du grand art grec : de même que les défauts du calcaire, par exemple, entraînaient forcément certains défauts dans l'œuvre sculptée, les qualités du marbre et du bronze, avec la difficulté qu'il fallait vaincre pour les travailler, surexcitaient en quelque sorte les énergies de l'artiste, la perfection même qu'elles lui permettaient d'atteindre invitant et stimulant ses efforts. Les anciennes sculptures grecques étaient-elles colorées? On n'en saurait douter. Après l'avoir prouvé et exposé les principes qui dirigeaient les artistes dans l'emploi de la polychromie, soit naturelle (obtenue par la diversité des matériaux), soit artificielle (par l'application d'une peinture), M. Perrot ne craint pas de conclure, à l'encontre des préjugés régnant « depuis deux ou trois siècles », que nos sculpteurs modernes feraient bien de revenir avec discrétion au même procédé.

Les traits généraux de la sculpture archaïque, qui persisteront,

d'ailleurs, presque tous, dans les siècles suivants, étant ainsi déterminés, il reste à l'étudier dans la variété de ses productions. M. Perrot s'applique à les grouper d'après les *écoles*, ce qui revient, en somme, à les classer d'après les régions où on les rencontre ; et, d'autre part, ce classement concorde également, en gros, avec la division traditionnelle de la race hellénique en Ioniens et Doriens. Ainsi, c'est surtout l'art ionien qui nous sera présenté dans les monuments de la Grèce d'Asie et de la mer Égée ; l'art dorien, dans ceux du Péloponèse, de la Grèce centrale et des colonies grecques de l'Occident ; l'Attique, où les deux esprits ionien et dorien viennent se fondre pour réaliser la perfection, forme à elle seule un troisième groupe.

Avec la science consommée de l'archéologue et la finesse du délicat connaisseur d'art, M. Perrot fait passer devant nos yeux tous les restes marquants de sculpture appartenant à ces groupes, en faisant ressortir, outre les traits individuels des œuvres, ceux qui, communs à plusieurs, permettent de conclure à des écoles, et marquant par quoi chacune de celles-ci a contribué au progrès général de la statuaire. Non content d'une description matérielle, il nous introduit dans les idées et les sentiments qui ont inspiré les artistes et qu'ils ont voulu traduire dans la pierre ou le métal ; toujours il nous montre, derrière les créations de l'art, la vie de la société antique qu'elles nous révèlent, avec ses croyances, ses mœurs, ses goûts, ses préoccupations habituelles. C'est ainsi que l'art complète heureusement les témoignages littéraires ; parfois même il les rectifie, M. Perrot en donne un curieux exemple à propos du *bon tyran* Pisistrate. Et voilà, pour le dire en passant, ce qui prouve (mais il y a encore d'autres raisons) que l'histoire de l'art n'est pas seulement affaire d'amateurs et d'artistes, mais qu'elle demande sa place dans une instruction générale sérieuse.

C'est un peu pour faire comprendre cette vérité que nous nous arrêtons aux beaux volumes de M. Perrot. Nous souhaitons de tout cœur au nouveau secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions le temps et les forces nécessaires à l'achèvement du grand monument qu'il élève à la gloire du génie artistique de la Grèce.

L'entreprise d'enfermer dans un médiocre volume d'à peine trois

cent vingt pages, l'*Histoire générale des arts plastiques*, avec des réductions fidèles des principaux monuments et une bibliographie des publications importantes sur le sujet, est un tour de force qui, pour réussir, ne demandait rien moins que l'information merveilleuse et le talent d'exposition de M. Salomon Reinach. Sans doute, il eût été possible de réunir encore en moins de pages une série de généralités vagues sur l'art de tous les temps et de tous les pays. Mais ce n'est pas cela que nous avons ici : bien que dessiné à grands traits, le tableau donne une idée claire et distincte des phases de l'évolution et des types caractéristiques de l'art, chez les différents peuples, aussi bien que des mérites et des défauts des artistes ayant marqué leur trace dans chaque genre. Les jugements, très personnels, n'ont rien du lieu commun, de la formule stéréotypée que l'on connaît par les *Guides* et les histoires *générales*.

M. Reinach ne craint pas de contredire, sur plus d'un point, les idées reçues et les goûts populaires ; alors ses appréciations, souvent suggestives, peuvent et parfois doivent être contestées. Il lui a bien fallu faire quelques excursions hors du domaine de l'art et de la pure archéologie ; dans ces cas, je ne retrouve pas toujours sa science impeccable et son impartialité habituelle. J'en donnerai quelques exemples, en même temps que je signalerai des détails intéressants.

La proportion de place attribuée à chaque période et à chaque pays est une des choses qui ne peuvent satisfaire également tout le monde. Sur les vingt-cinq leçons dont se compose le volume, deux sont consacrées aux essais de l'humanité dite « primitive » des âges du renne, de la pierre polie et du bronze. C'est peut-être beaucoup de place, mais il s'agit de montrer les « origines » de l'art ; et puis les dessins d'animaux découverts dans les cavernes du Périgord sont si curieux. Mais ces « chefs-d'œuvre » sont-ils réellement de l'époque à laquelle on les rapporte ? On voudrait des preuves plus décisives que celles qui s'appuient sur la profondeur des couches où ils ont été rencontrés. Et l'on est encore plus incrédule quand M. Reinach, après avoir dit que ces œuvres de « l'homme primitif » ont un caractère *magique*, ce qui est possible, ajoute : « Elles nous montrent les premiers pas de l'humanité dans la voie qui mène au culte des animaux (comme en Égypte), puis à celui des idoles à forme humaine (comme en Grèce) et enfin

à celui de la divinité conçue comme un pur esprit. » Ni l'histoire positive n'atteste que les idées religieuses de l'humanité aient, de fait, suivi cette gradation, ni la psychologie ne prouve qu'elles aient dû la suivre.

Une leçon, la troisième, suffit à M. Reinach pour résumer l'histoire de l'art égyptien et de l'art assyro-chaldéen, caractérisés l'un et l'autre par une grande habileté technique, mais entravés par des conventions qui ne leur ont pas permis d'atteindre la vraie beauté.

Des six leçons se rapportant à la Grèce, la première appartient à cette période plus qu'archaïque, dont les historiens ne savaient que dire, il y a trente ans. M. Reinach y donne un aperçu fort intéressant, quoique très bref, des merveilleuses découvertes de Schliemann à Troie, à Mycènes et à Tyrinthe, et de celles, non moins extraordinaires, que vient de faire M. Arthur Evans à Cnosse, dans l'île de Crète, et qui prouvent, parmi les tribus dont le souvenir déjà lointain a inspiré les poèmes d'Homère, l'existence d'un art très original. Les découvertes de l'École française d'Athènes, surtout dans l'île de Délos et à Delphes, et celles des Allemands à Olympie, forment la base principale de la cinquième leçon, consacrée presque tout entière à la sculpture grecque archaïque, à laquelle sont rattachés encore Polyclète et Myron. Phidias et le Parthénon remplissent la sixième leçon.

L'art chrétien, depuis ses origines jusqu'à la Renaissance classique, est traité en trois leçons (XI-XIII). Bien qu'il écrive une histoire des arts *plastiques*, M. Reinach fait une belle place à l'architecture, sans laquelle, en effet, on comprendrait mal, par exemple, l'ancienne sculpture ; car, au moyen âge, comme dans l'antiquité grecque, les statues étaient surtout faites pour les sanctuaires. Il caractérise bien les rapports et les différences des styles grec, roman, gothique, etc. Mais je ne lui pardonne pas facilement de dire que les contreforts et les arcs-boutants des églises gothiques, « bien que disposés et décorés avec beaucoup d'art, suggèrent naturellement l'idée de béquilles » (p. 112) : quand on regarde le chevet de Notre-Dame de Paris, par exemple, en descendant la Seine entre les ponts d'Austerlitz et Sully, n'est-ce pas plutôt à des ailes que font penser ces « soutiens » aériens de l'admirable basilique ? Je le comprends encore bien moins, quand il écrit que « l'art gothique de la belle époque, celui

du treizième siècle, n'a jamais exprimé d'autres souffrances que celles des damnés », que « ses Vierges sont souriantes, jamais douloureuses », que Jésus lui-même n'est pas figuré souffrant, mais avec une « expression sereine et majestueuse ». Certes, M. Reinach a raison de s'élever contre ceux qui veulent que le moyen âge ait été triste ; mais comment soutenir qu'il n'a pas exprimé les souffrances du Sauveur et de sa Mère ? Y eut-il jamais une église catholique d'où l'image de Jésus crucifié, avec Marie et Jean au pied de la croix, fût absente ? Au treizième siècle, comme aujourd'hui, ne se montrait-elle pas toujours, sinon dès le portail, au moins à l'entrée du chœur, et souvent dans les vitraux, sans parler de l'autel ?

Les douze dernières leçons remplissent presque les deux tiers du volume, traitant de l'art moderne, depuis la Renaissance jusqu'au dix-neuvième siècle inclusivement. Elles attestent que les prédilections de l'auteur pour l'art grec ne lui ont pas enlevé la faculté de goûter et d'apprécier avec pleine justice des formes d'art très différentes. C'est ici également que paraît surtout la franchise de ses jugements, que n'intimide pas le prestige des grands noms. Ni Raphaël, ni Michel-Ange, ni Murillo, ni surtout Rubens n'échappent à ses critiques. On aimerait qu'il n'eût point gâté par quelques attaques ou insinuations peu justes la leçon qu'il donne, en plus d'un endroit, aux artistes prétendus religieux. Ainsi, à propos du Corrège, il écrit :

Le Corrège a créé un type de Vierge d'un charme attirant, mais superficiel, dont l'influence a été d'autant plus grande qu'elle répondait, au lendemain de la Réforme, à la nouvelle orientation du catholicisme. La renaissance catholique provoquée, vers 1540, par le schisme de Luther, fut très différente, en effet, de la religion triomphante et dogmatique du moyen âge. Il ne s'agissait plus de gouverner les esprits, mais de garder ou de regagner les cœurs. Les papes énergiques et avisés qui sauvèrent le catholicisme de la ruine, qui lui firent reconquérir en partie le terrain perdu dans les premières années de la Réforme, eurent pour auxiliaires les Jésuites qui rendirent la religion facile, et les artistes qui la rendirent aimable. En face du protestantisme sévère, ennemi de l'art, à qui les ferveurs mystiques étaient suspectes et qui cherchait à rétrécir la voie du salut, la contre-réforme para le vieux chêne romain de toutes les séductions de la beauté accessibles aux foules, de toutes les blandices de la dévotion et de l'extase. L'art qu'elle protégea et qui grandit sous son influence, surtout en Italie et en Espagne, est caractérisé dans l'architecture des églises, par le style jésuite, dans la peinture par le mysticisme un peu sensuel dont le Corrège avait fourni les premiers modèles. Cela ne ressemble plus au grand art chrétien du moyen âge, ni même à celui du quinzième siècle, qui, tout en empruntant des formes au

paganisme, resta chrétien et austère par la pensée. Aujourd'hui encore, l'imagerie religieuse, dont la chromolithographie multiplie à l'infini les exemplaires, remonte, en dernière analyse, au maître de l'*Antiope*, au décorateur de la coupole de Parme (p. 205-206).

Que la peinture et surtout l'imagerie religieuse se soit, jusqu'à ce jour, beaucoup trop inspirée du Corrège, dont les types charmants sont si peu religieux, c'est un fait, et nous le regrettons, nous aussi. Mais pourquoi chercher une relation entre ce fait et la « nouvelle orientation » du catholicisme après la Réforme ? Cela ressemble trop à un *cliché,* que nous avons rencontré bien des fois ailleurs, mais qui ne vaut pas mieux pour cela. L'histoire témoigne que le protestantisme n'a pas eu de meilleur auxiliaire que le relâchement des mœurs, et n'est-ce pas lui qui rendait « la religion facile », en abolissant des pratiques gênantes comme la confession, la pénitence et l'ascétisme du moyen âge? D'autre part, quelle concession, quelle diminution l'Église a-t-elle faite, soit sur la foi, soit sur les préceptes de morale anciens, pour ramener plus aisément les populations entraînées par la Réforme? La vogue de l'architecture *jésuite* (qu'on ne retrouve pas, néanmoins, dans la généralité des constructions de Jésuites), et la dégénérescence mondaine de l'art religieux proviennent surtout de l'engouement pour la Renaissance classique; M. Reinach l'observe lui-même, ailleurs (p. 237). Au surplus, j'avoue que l'Église est tolérante pour le mauvais goût, satisfaite si les artistes respectent les droits de la morale. Pour le dire en passant, ces droits n'ont peut-être jamais été mieux établis, contre les abus de l'art, que dans l'ouvrage d'un jésuite italien, intitulé *la Peinture* (mise) *en jugement* [1] et plusieurs fois réimprimé en Italie. Le P. Rosignoli protesterait énergiquement contre le principe, qui parfois semble admis par M. Reinach, qu'une œuvre d'art a droit de s'offrir à l'admiration publique, dès lors qu'elle représente avec vérité la nature, la vie.

Je doute que les organisateurs de l'exposition récente, si réussie, des *Primitifs français* admettent tout ce qui est dit des influences italiennes et flamandes sur notre art des quatorzième et quinzième siècles. Mais M. Reinach constate, d'autre part, la

1. *La Pittura in giudicio overo il bene delle oneste pitture e'l male delle oscene,* par le P. Grégoire Rosignoli. Milan, 1697.

réaction du goût français, s'imposant (à leur avantage) même aux artistes flamands et italiens qui viennent travailler en France.

En face de l'énorme déploiement d'activité artistique du dix-neuvième siècle, l'historien est obligé d'être de plus en plus bref; pour suppléer à ce qu'il ne peut dire, il multiplie ses précieuses indications bibliographiques.

Pour finir, il n'est que juste de signaler également, comme un tour de force bien réussi, la riche illustration. Cette succession de plus de six cents figures, d'une remarquable netteté dans leurs dimensions si réduites, est extrêmement instructive et complète agréablement les attachants aperçus du savant professeur.

JOSEPH BRUCKER.

TERTULLIEN[1]

Ce n'est ni une rapide esquisse, faite (comme on dit) *de chic*, ni une étude apologétique qu'on nous donne ici, mais bien un exposé complet, organique, poussé jusqu'au dernier détail, de la théologie de Tertullien. Le fondement d'un pareil travail est évidemment le dépouillement intégral et critique du texte, et il ne faut que se reporter au premier index du livre pour voir à quel point ce dépouillement a été consciencieux ; mais de plus, le texte de Tertullien étant particulièrement incertain, il fallait discuter les leçons principales des manuscrits et les corrections des éditeurs. La formation classique de M. d'Alès l'a particulièrement bien servi dans cette tâche : non content de proposer ses propres corrections textuelles, il s'est mis en rapport avec M. E. Kroymann, chargé de continuer l'édition de Tertullien dans le *Corpus Vindobonense*, et a pu ainsi profiter des conjectures du hardi et savant philologue. Ce premier avantage acquis, l'auteur s'est préoccupé de comparer les doctrines de Tertullien avec celles des théologiens anciens, orthodoxes et hérétiques, des philosophes et des historiens, qu'a utilisées, combattues ou continuées le docteur de Carthage : hors de ce cadre, la théologie de Tertullien risquerait d'être faussée ou mal interprétée. Aucune source d'information n'a été négligée par M. d'Alès : travaux d'ensemble sur l'histoire des dogmes, mémoires et dissertations sur des points précis, articles de revues, notes des éditeurs ; le mot de *conscience* revient encore ici, et traduit seul l'impression de sécurité qu'on éprouve en lisant *la Théologie de Tertullien*.

Neuf chapitres considérables — un seul n'atteint pas trente, plusieurs dépassent cinquante pages grand in-octavo — présentent successivement la doctrine de Tertullien sur la divinité

1. Adhémar d'Alès, *la Théologie de Tertullien*. Bibliothèque de théologie historique publiée sous la direction des professeurs de théologie de l'Institut catholique de Paris. Paris, G. Beauchesne. In-8, XVI-425 pages. Prix : 6 francs.

du christianisme, sur Dieu, sur la création, l'anthropologie et l'angélologie, sur les sources de la foi (Église, Écriture et tradition), sur la vie morale et chrétienne, la prière et les sacrements, l'Église et le siècle, enfin sur le montanisme. Je ne discuterai pas ce plan, qui a sûrement quelque chose de subjectif, me bornant à faire remarquer qu'une disposition purement chronologique eût exposé soit à des renvois fastidieux, soit à des redites infinies. L'ordre, plutôt théologique, adopté par M. d'Alès, a le grand avantage de ne pas dépayser le lecteur habitué à la synthèse classique.

L'apologétique de Tertullien est étudiée en partant du célèbre passage (*Apologetic.*, 21), où sont invoqués les trois arguments majeurs touchant la divinité du Christ : prophéties messianiques, miracles évangéliques, vie et vertus chrétiennes. L'argument du miracle n'a pas encore l'importance qu'il prendra à partir d'Origène ; déjà néanmoins il est formulé avec vigueur à l'adresse des païens, ce qui était un progrès très sérieux sur les apologistes grecs du second siècle. Dans la conclusion de ce chapitre, M. d'Alès insiste justement sur le caractère rationnel de la foi chrétienne chez Tertullien : ses réflexions sur ce point, qui ont, appliquées à l'auteur du *Credibile quia ineptum*[1], une saveur de paradoxe, sont extrêmement ingénieuses, et bien appuyées sur les textes. C'est une des parties les plus neuves de tout l'ouvrage.

La théodicée de Tertullien, fondée en partie sur la méthode d'immanence (dont l'apologiste carthaginois se trouve être ainsi « le grand ancêtre »), est un mélange singulier de dialectique vigoureuse et subtile, quand il réfute le dualisme d'Hermogène et celui de Marcion, et de vues hésitantes, empreintes même « d'une certaine grossièreté », quand il expose la nature de Dieu. Cette tendance matérialiste est attribuée par M. d'Alès en partie à un fond d'éducation stoïcienne, en partie au réalisme verbal — mais atteignant par contre-coup l'idée même — de l'auteur.

Sur la Trinité, l'énoncé du dogme premier laisse au contraire

1. On sait que c'est là l'énoncé exact du trop fameux *Credo quia absurdum*. Ce qu'on remarque moins, c'est que cette formule provocante, et les autres de ce genre qu'on trouve chez Tertullien, sont adressées, non aux païens, mais à un hérétique, faisant profession par conséquent de croire à la divinité du christianisme.

peu de chose à désirer : Tertullien affirme nettement, dans l'unité de nature, la trinité des personnes (c'est même lui qui consacre en ce sens le mot *persona*), et cette formule est d'une orthodoxie irréprochable[1]. L'on n'en peut dire autant, malheureusement, de la doctrine qui concerne la procession du Fils : le docteur africain continue sur ce point, sans la pousser plus avant, mais en l'aggravant même par une précision malheureuse au sujet de la temporalité du Verbe, la tradition des Pères apologistes du second siècle. Il faut remarquer néanmoins que la formule, arienne avant la lettre, du *Contra Hermogenem*, 3 : *Fuit autem tempus cum... et Filius non fuit*, n'a pas, dans la langue de Tertullien, toute la portée qu'elle eut pour Arius cent ans plus tard, et, tout de même, les expressions subordinatiennes de l'*Adversus Praxeam*. « Le fait est qu'il [Tertullien] se meut dans le sillage des anciens apologistes ; il ne faut pas attendre de lui une initiative intellectuelle assez ferme pour tracer une vie définitive à travers des idées si hautes et encore si neuves. D'une part, il a voulu venger, contre les monarchiens, la trinité des personnes divines ; d'autre part, il craint tout ce qui paraîtrait compromettre la majesté du Dieu unique. Entre ces deux positions bien sûres, il cherche, avec plus ou moins de bonheur, à marquer la ligne du dogme. Son langage est tranchant et, à considérer sa teneur objective, parfois grossièrement inexact ; mais ces faiblesses de détail n'atteignent pas le fond du mystère. » (P. 103.)

Le dualisme d'Hermogène, ébauche déjà poussée du manichéisme, et la doctrine apparentée, bien que moins grossière, de Marcion, s'opposaient non seulement à la foi, mais au tempérament énergiquement réaliste de Tertullien. Aussi, nulle part n'est-il davantage lui-même que dans les réfutations qu'il oppose à ces erreurs. Il discute, il s'espace, il s'exalte, il « rhétorique » (c'est son mot) ; et nulle part le flot de son âpre éloquence ne roule, avec autant de scories, plus de paillettes d'un or étincelant. Nulle part, il ne fait appel à plus d'arguments, ni plus variés, empruntant aux stoïciens leur notion de l'âme corporelle et du traducianisme ; se couvrant parfois de l'autorité qu'il ne peut se défendre de reconnaître, même en la raillant, de Platon, voire de

1. Il faut noter toutefois que Tertullien ne distingue pas toujours nettement la seconde personne de la troisième.

celle d'Aristote. Les anciens sages de la Grèce, Héraclite, Anaxagore, Empédocle, voisinent avec les auteurs inspirés. Lucrèce fournit un hexamètre, et les médecins hellénisants, y compris le vivisecteur Hérophile, sont admis à dire leur mot. Cette psychologie éclectique, vivifiée par la chaleur et l'éclat presque métallique du style, est en somme très intéressante. « Affranchi par la lumière de l'Évangile de beaucoup d'erreurs où se débattait la philosophie antique, l'auteur a répudié d'une part les rêveries platoniciennes de la migration et de la réminiscence, d'autre part cet évolutionnisme stoïcien qui condamnait les âmes à périr dans l'embrasement final du monde. Mais il n'a reconnu ni la création immédiate de l'âme, ni les exigences de sa nature spirituelle, ni son aptitude à obtenir sa fin dès qu'elle se dégage du corps. Lié à une physique enfantine... et à une conception grossière des choses immatérielles, il a imaginé l'âme comme un corps à trois dimensions... Avec ses erreurs et ses lacunes, ce traité inaugure, non sans grandeur, le développement de la psychologie chrétienne. » (P. 140-141.)

Passons à la christologie, en négligeant les traits relevés plus haut. Ici encore le docteur africain trouve Marcion sur son chemin, avec sa conception de deux Christ : l'un annoncé par les prophètes du Vieux Testament, et qu'on attend encore ; l'autre descendu soudain du ciel dans la synagogue de Capharnaüm, et qui fut Jésus. Tertullien ne se contente pas de protester contre les mutilations que Marcion avait, en vue de soutenir son hérésie, fait subir au Nouveau Testament. S'emparant de cet Évangile diminué, rongé, tel enfin que l'ont fait les dents sacrilèges du « rat Pontique », il le reprend verset par verset, l'interprète, le ramène finalement avec une verve caustique et triomphante, à l'Évangile traditionnel. Même dans les lambeaux de saint Luc et de saint Paul respectés par Marcion, Tertullien retrouve son Christ, et le salue. Ce Christ unique a une mère, Marie, vierge dans sa conception, cessant de l'être par son enfantement[1] ; il est « vrai fils de Dieu et vrai fils de l'homme, composé théandrique, procédant de Dieu selon l'esprit, et, selon la chair, d'une mère vierge... Il est le consommateur de l'Ancien Testament et l'initia-

1. C'est à propos de cette erreur que saint Jérôme a publié la célèbre et dure parole : *De Tertulliano nihil amplius dico, quam Ecclesiæ hominem non fuisse.*

teur du nouveau. Loin de venir en ce monde comme un étranger, il y vient comme dans son domaine, pour recueillir l'héritage que son Père lui destine, pour révéler le mystère du plan divin, pour émanciper le genre humain, esclave du péché, pour ouvrir le trésor des dons de l'Esprit, pour nous initier à une grande espérance, par sa résurrection, type et gage de la nôtre. » Unissant en sa personne unique la nature humaine et la divine, « le Christ est l'Emmanuel, l'illuminateur des nations, le conquérant des âmes, le prêtre catholique, le pontife authentique de Dieu le Père, le médiateur entre l'humanité et Dieu, le nouvel Adam, le principe en qui Dieu récapitule toutes choses, l'époux de l'Église » (p. 198-199).

L'œuvre du Christ est conservée, propagée, défendue contre les perversions hérétiques par l'Église, qui se sert, dans ses luttes doctrinales, de deux armes : l'Écriture et la tradition. Nous touchons ici à la partie la plus durable peut-être, certainement la moins contestée de toute la théologie de Tertullien. En dépit du conservatisme un peu étroit de certaines théories, l'on peut dire que la tactique adoptée par le prêtre de Carthage contre l'hérésie est devenue classique dans l'Église. La première question à décider, selon lui, est celle du siège de l'autorité et de la règle de foi : toute controverse scripturaire qui laisse ces points en suspens est nécessairement stérile, car il ne s'agit pas ici de systèmes philosophiques librement discutés, mais de doctrines révélées à garder pures de tout alliage. On se demandera donc d'abord : « A qui appartient la foi? à qui l'Écriture? Qui est qualifié pour enseigner la doctrine chrétienne authentique? » (P. 205.) L'Église, évidemment. Mais encore quelle église? Tertullien répond, après saint Irénée : une des églises apostoliques, ayant reçu d'original, et conservé par une succession continue, l'enseignement des premiers témoins du Christ. Et qu'on n'objecte pas un enseignement ésotérique, qui pourrait contredire la doctrine traditionnelle : les apôtres, à l'exemple et d'après le précepte du Seigneur, ont prêché à tous, *catholice*, sinon toute la doctrine, au moins la même doctrine. Qu'on n'objecte pas les erreurs d'interprétation : l'accord des églises apostoliques prescrit contre elles. Prendre au sérieux les innovations des fauteurs d'hérésie, c'est oublier qu'ils ont rompu avec les origines, brisé le fil de la tradition. « Dès lors, les enfants de

l'Église ont le droit de décliner avec les hérétiques toute contestation sur le terrain des Écritures. Sans recourir aux Écritures, ils prouvent qu'elles appartiennent à leur mère ; ils ont le droit de dire à tout étranger : Qui êtes-vous? Depuis quand et d'où venez-vous? Intrus, que faites-vous sur mon domaine? De quel droit, Marcion, viens-tu faire des coupes dans mes bois? Qui t'autorise, Valentin, à détourner l'eau de mes sources, et toi, Apelle, à déplacer les bornes de mon héritage?... Je suis chez moi, j'ai des titres anciens, ils remontent aux origines mêmes de ce domaine. » (P. 211.)

Après cela, et comme par surcroît, l'on peut sans doute discuter directement les arguments des adversaires, et Tertullien n'a garde d'y manquer : ni les intérêts de son apologétique, ni sa nature combative ne trouveraient leur compte à cette abstention. Sa controverse est dominée par ses idées en matière scripturaire. Il accepte comme inspirés, sans distinguer entre proto et deutérocanoniques, les livres du Vieux Testament admis par les Juifs hellénisants, plus le livre d'Énoch, et, comme parties authentiques du Nouveau Testament, tous les écrits dont l'origine apostolique lui paraît garantie par le témoignage de l'Église. Il recourt souvent au texte grec, mais utilise, pour plusieurs livres des deux Testaments, les versions latines existantes. Son exégèse vigoureuse, littérale le plus souvent, subtile et parfois pénétrante, pèche, comme d'ailleurs toute sa théologie, par un excès de réalisme et de verbalisme, par le besoin de ne laisser à l'adversaire aucune arme. Quant à la tradition, elle a une valeur décisive sur les points où elle s'affirme clairement, et que le symbole résume. Ce symbole, Tertullien le transcrit deux fois au cours de ses ouvrages catholiques, et une troisième fois, en le nuançant fortement de montanisme, dans l'*Adversus Praxeam* ; aucune de ces formules ne semble d'ailleurs littérale. Comme conclusion de cette étude, M. d'Alès résume en ces termes l'argument complet de prescription d'après Tertullien : « On fermera la bouche aux dissidents en leur disant : nous avons la vérité (prescription de *possession*). Votre isolement vous condamne (prescription d'*unité*). Vous venez trop tard (prescription d'*ancienneté*). » (P. 260.)

Sous la plume du docteur africain, la vie morale et chrétienne prend une teinte rigoriste et passionnée, qu'elle retrouvera quelquefois plus tard sous celle de Lamennais : il est difficile d'être

plus éloquent en décrétant l'héroïsme. Là, Tertullien se montre casuiste subtil, moraliste intransigeant : l'homme de lettres impénitent reparaît par intervalles sous l'avocat persuasif des plus hautes vertus chrétiennes. Il trouve, pour recommander la prière, pour louer la pureté, les plus nobles élans ; et nul Père (sauf peut-être saint Augustin) n'a fourni aux prédicateurs de tous les temps des formules plus pleines de sens dans leur brièveté.

On sait à quelles études multiples et approfondies la liturgie chrétienne de l'Afrique a donné lieu dans ces derniers temps. M. d'Alès rappelle et résume ces travaux, pour autant du moins qu'ils prennent leur point d'appui sur des textes de Tertullien. Il prend parti pour ceux qui distinguent l'agape de la célébration eucharistique, et passe à l'étude des sacrements. Après une brève monographie du mot *sacramentum*, il analyse le traité *De Baptismo* en relevant les traits qui se réfèrent distinctement à la confirmation. Le *De Pœnitentia* lui fournit ensuite l'occasion de se prononcer sur les graves controverses qu'a provoquées dernièrement la pratique ancienne de la discipline pénitentielle ; je me borne à transcrire les conclusions de cette patiente et prudente enquête : « Il existe [au début du troisième siècle] une pénitence sacramentelle, comportant une confession privée, une expiation publique et une réconciliation également publique. Cette réconciliation, dont l'évêque est le ministre, vaut à la fois au for intérieur et au for extérieur, la paix avec l'Église étant normalement le signe de la paix avec Dieu. Nous n'avons pas rencontré l'attestation d'une pénitence sacramentelle totalement privée, et l'existence d'une telle pénitence, à cette époque lointaine, paraît difficilement conciliable avec les déclarations expresses de Tertullien. Sont exceptés des pardons de l'Église les péchés des chrétiens relaps ; peut-être aussi certains péchés particulièrement graves. A défaut de pardons de l'Église, le recours direct à la miséricorde divine demeure ouvert. Le martyre lave tous les péchés. L'intercession des martyrs est d'une grande valeur déprécative devant Dieu, et l'Église admet que, sous certaines conditions dont l'évêque demeure juge, leurs mérites peuvent être attribués aux pécheurs, pour ouvrir ou abréger à ceux-ci la pénitence canonique. » (P. 355.) L'eucharistie est étudiée avec plus de soin encore : nulle part l'auteur n'a été plus soucieux de

donner à ses conclusions une base étendue et vérifiée ; en particulier les expressions, si controversées, de *repræsentare*, de *figura*, de *consecrari*, sont relevées, groupées d'après le sens du contexte, sériées avec une acribie que pourrait envier maint lexicographe. Finalement, l'impression qui se dégage est en faveur de l'orthodoxie substantielle de Tertullien : « On peut le compter avec certitude parmi les témoins de la foi catholique » à la présence réelle.

La polémique de l'apologiste en faveur des chrétiens introduit plusieurs questions historiques de grande importance. D'accord avec de Rossi, MM. P. Allard et Callewaert, M. d'Alès croit pouvoir affirmer, contre Mommsen et les nombreux savants qui l'ont suivi, que les chrétiens du second siècle n'étaient pas condamnés au nom du droit commun, mais soumis à une loi d'exception. Le christianisme constituait, à lui seul, un délit ; ce qui n'empêchait pas les fidèles de revendiquer le droit — non pas légal, mais naturel, ou, pour parler la langue des grands jurisconsultes du temps, *équitable* — de maintenir et de propager leur religion. Les traités moraux de Tertullien indiquent, dans un sens rigoriste, les devoirs que créaient aux chrétiens cet état d'hostilité à l'endroit des lois existantes, et la solution des cas de conscience complexes et délicats qui naissaient pour eux de leur présence dans une société païenne de mœurs et d'institutions.

Un dernier chapitre nous montre en Tertullien le montaniste. Et d'abord, loin de l'avoir toujours été, le prêtre de Carthage (en dépit des tendances illuministe et rigoriste qui l'inclinaient naturellement vers l'hérésie phrygienne) a soutenu *ex professo*, dans ses écrits de la première époque, une série de thèses directement opposées au montanisme. Ces thèses suffiraient à fournir tous les éléments d'un *Antimontan*. Mais, peu à peu, l'irascible polémiste pencha du côté où le portaient ses affinités les plus profondes : le millénarisme lui fraya la voie jusqu'à la doctrine capitale du montanisme, le règne du Paraclet. Il distingue dès lors entre l'âge de la jeunesse, où l'Évangile de Jésus a amené l'humanité, et l'âge mûr, où le Saint-Esprit devient le maître unique des croyants formés. Cette économie nouvelle, caractérisée par des visions personnelles et des révélations directes, qui se substituent à l'autorité du magistère ecclésiastique dans la conduite des âmes, inspire à Tertullien des conclusions extrêmes en matière pra-

tique : condamnation absolue des secondes noces, défaveur jetée sur le mariage même, défense de fuir la persécution, irrémissibilité de plusieurs fautes... Les fidèles de la grande Église, qui n'acceptent ni cette religion illuministe, ni les exagérations qu'elle impose, deviennent, pour l'auteur des *Prescriptions*, des « psychiques » (animaux, charnels) étrangers aux inspirations du Paraclet ; et la logique de l'hérésie l'amène à remanier sa conception de l'autorité de l'Église : au terme de son évolution, Tertullien prêche l'Église invisible, le rejet de la hiérarchie, l'indépendance totale de l'homme « spirituel ».

Une conclusion très brève — trop brève — trace ce qu'on pourrait appeler la courbe du développement de la pensée du docteur africain, depuis l'activité féconde des débuts jusqu'aux négations subversives de la fin.

Tel est, non pas résumé, mais effleuré, le contenu de ce livre considérable. Loin de faire double emploi avec les nombreux ouvrages récents sur Tertullien, il les complète, en les corrigeant sur plusieurs points. Écrit d'un style sobre et distingué, appuyé sur une longue étude personnelle des textes, poursuivi avec une méthode scientifique quasi irréprochable, il nous présente, dans son ensemble et ses détails, la théologie d'un des témoins majeurs de la croyance et de la discipline antique. On pourrait évidemment faire des chicanes de détail qui ne seraient pas toutes injustifiées : ceux-là seuls s'en étonneront qui n'ont pas mis la main au travail scientifique. Le seul reproche un peu important que je ferai à l'auteur est d'avoir trop abondé dans le sens de l'analyse, au détriment des synthèses. Par une crainte sans doute exagérée de dépasser les textes, de substituer à la pensée de Tertullien la sienne propre, M. d'Alès a voulu laisser le lecteur juge de l'impression finale, plutôt indiquée que dégagée dans les quatre pages de la conclusion. C'est un scrupule d'autant plus honorable qu'il est plus rare, mais enfin un scrupule : on aurait aimé à voir se rejoindre tant de détails intéressants, à sentir les faits s'organiser en un système cohérent. Faute de cela, l'on risque de se trouver un peu dépaysé dans cette immensité de traits particuliers : « les arbres empêchent un peu de voir la forêt. » Le livre, d'ailleurs, en tant qu'instrument de travail, n'y perd rien ; des index excellents permettent de retrouver sans peine le détail précis dont on a besoin. En lisant la *Théologie de Tertullien*, ma

pensée se reportait, par-dessus tant de synthèses hâtives, jusqu'aux travaux patients des grands érudits d'autrefois : c'est bien leur tradition, déjà reprise avec honneur en France et ailleurs, qui revit dans cet ouvrage, — et je crois que Petau, auquel M. d'Alès a songé jadis à consacrer un livre, n'aurait pas refusé d'agréer la dédicace de celui-ci.

Léonce de GRANDMAISON.

BIBLIOTHEQUE ACADÉMIE COMMERCIALE QUE

BULLETIN PHILOSOPHIQUE

MORALE ET SOCIOLOGIE

I. La morale réduite à l'économie sociale par les disciples de Bastiat. — II. Comment la moralité est-elle un fait naturel ? Comment évolue-t-elle ? — Caisses d'épargne et vie intérieure. — La morale positive, en rejetant toute métaphysique, devient une technique. — III. La méthode des sciences morales, si elle est avant tout *a posteriori*, ne peut être toute *a posteriori*. — Évolution vers un individualisme organisé. — Le mouvement social en France moins révolutionnaire, plus réformiste. — IV. L'état social d'après le roman. — Religions et sociétés.

I

Pour nous, pour tout le spiritualisme traditionnel pris dans ses grandes lignes, la moralité des actions humaines est leur conformité voulue à l'ordre objectif des choses, à l'ensemble des relations qui rattachent les êtres entre eux. L'observation interne et externe, le travail de la pensée révèlent une certaine harmonie régnant entre tous les êtres, harmonie faite de coordination et de subordination. Accomplir *le bien*, c'est pour l'homme conformer sa pensée, sa volonté, son activité à cet ordre. Et cela est *le devoir*, car cet ordre ne nous appartient pas. Nous nous y trouvons englobés par le fait de notre existence. Nous sommes, non par notre libre choix, mais par la constitution de notre nature, un chaînon et tel chaînon de la série. Conséquemment, si nous voulons remplir notre office, ou, en d'autres termes, accomplir notre destinée, nous devons nous conduire selon toutes les relations que notre situation importe et commande.

Une certaine école ne considère de ces rapports que les rapports sociaux, et ramène toute la morale à la morale sociale. Nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de signaler ce que ce procédé a d'incomplet. Or pour plusieurs, le domaine de la morale se rétrécit encore. Parce que le fait économique est à la base de la vie sociale, l'économie politique ne se contente plus d'être une application ou une annexe de la morale sociale, elle l'absorbe.

Elle réduit la morale à sa mesure plus qu'elle ne s'étend à la sienne.

Cette conception, qui est celle de l'école utilitariste anglaise, a pour l'heure, en France, un nombre croissant de partisans. Qu'elle ait cédé à ce mouvement ou qu'elle ait voulu seulement le refléter et le reproduire, l'École des hautes études sociales, qui fonctionne à Paris, parmi les sujets des neuf conférences de l'hiver 1902-1903, a donné place à trois économistes : Bastiat, Proudhon, Karl Marx[1].

Bastiat résume assez clairement toute sa doctrine dans le titre de son ouvrage, son seul livre, à vrai dire : *les Harmonies économiques*. L'intérêt propre s'harmonise avec l'intérêt d'autrui, avec l'intérêt général. Particulièrement dans le domaine économique, le tien et le mien sont en parfait accord. Selon les lois économiques naturelles, il est impossible à aucun homme de se procurer une satisfaction, un bien quelconque, sans commencer par le procurer à autrui. Le boulanger gagne sa vie à faire du pain, en même temps il nourrit ceux qui ont faim. Le banquier s'enrichit à prêter de l'argent, par là il rend service à ceux qui en manquent. Ainsi la société, au point de vue économique, est un *échange de services*.

L'intérêt bien entendu a, peu à peu, raison des discordances, des antagonismes qui troublent l'harmonie sociale. Pourquoi le cannibalisme a-t-il disparu ? C'est, répond Bastiat, que l'homme a compris qu'il était de son intérêt personnel de ne point manger son semblable ; cela non seulement parce qu'il s'expose, lorsqu'il est faible, à être mangé lui-même, mais parce qu'il est, à tout prendre, beaucoup plus économique de se nourrir de tout autre gibier que de l'homme. Incessamment l'homme est ramené vers la bonne route par la *loi de la responsabilité* : le bien ou le mal de toute action se répercute sur son auteur. Si cette loi ne produit pas tout son effet, c'est qu'on ne la laisse pas agir librement. La

1. Voir *Études sur la philosophie morale au dix-neuvième siècle. Leçons professées à l'École des hautes études sociales*. Paris, Alcan, 1904. In-8, VI-296 pages. Voici le titre des leçons : *les Principes de la morale positiviste et la conscience contemporaine*, par G. Belot ; *la Morale de Renouvier*, par A. Darlu ; *la Morale de Bastiat*, par Ch. Gide ; *la Morale de Proudhon*, par M. Bernès; *Karl Marx*, par A. Landry ; *les Idées morales de Vinet*, par J.-E. Roberty ; *la Morale et la politique de Renan*, par R. Allier ; *Frédéric Nietzsche*, par H. Lichtenberger ; *Maurice Maeterlinck*, par L. Brunschvicg.

liberté, et elle seule, rétablira l'harmonie troublée. La liberté est la clef de voûte de l'édifice économique.

Là-dessus, M. Gide remarque que l'économie sociale ainsi entendue — et Bastiat l'entendait ainsi — rend superflue la morale, que vertu et intérêt deviennent une même chose. Mais pareille conception suppose le dogme faux de la bonté native de l'homme. De plus, elle porte en germe un égoïsme et un quétisme inquiétant : ceux qui ont la fortune se diront qu'en réalisant leur bien, ils ont réalisé en même temps le bien d'autrui, tous que l'action des lois naturelles corrigera d'elle-même leurs erreurs : de là fuite de toute pensée désintéressée, fuite de toute réforme.

La solidarité qui réunit tous les hommes, dit M. Gide en forme de conclusion à une critique menée par lui avec son *humour* coutumier et son bon sens clair, la solidarité réelle est *dépendance* entre les intérêts humains, non *concordance*. La solidarité, pour être bonne, morale, unissante des âmes, doit être une solidarité *voulue*.

La doctrine de Bastiat a son intérêt présent. Non seulement parce qu'elle est la doctrine de disciples fidèles au maître comme M. Yves Guyot. Mais elle est représentative d'un état d'esprit qui était celui de ce qu'on appelait autrefois le parti des intérêts matériels, le parti de l'ordre, qui reste celui d'un groupe considérable de la riche bourgeoisie, qui se reflète dans nos grands journaux dits sérieux : beaucoup *d'affaires*, pas trop de *principes*; cela est louable qui favorise le développement économique, cela est blâmable qui l'entrave. On a peur de la *justice* révolutionnaire de Proudhon, de la *lutte des classes* que veut attiser Karl Marx. On ne souscrirait peut-être pas aux conclusions de M. Bernès qui admire dans les théories troubles et ardentes du premier « une esquisse déjà remarquable d'une philosophie de l'action », ou de M. Landry qui fait honneur au second de son *possibilisme* positiviste, de sa conception d'une humanité naturellement égoïste et vicieuse substituée à l'optimisme d'Auguste Comte. Mais ces esprits *sans préjugés* salueront pieusement, avec M. Allier, dans Renan, dans ce mystificateur sans consistance, l'homme « bienfaisant » qui a donné à notre démocratie la leçon d'une « sincérité absolue ». Ou encore, en compagnie de M. Lichtenberger, ils s'inclineront « avec respect » devant Nietzsche, « ce héros de la pensée qui,

dans l'écroulement des vieux dogmes et des vieilles certitudes, a proclamé... qu'il fallait avoir confiance dans la puissance créatrice et organisatrice de la volonté humaine et marcher en avant, toujours en avant », oui, jusqu'à la démence.

II

M. Marcel Mauxion[1], en cela bien inspiré, proteste contre la prétention des sociologues à faire peser toute la morale sur le principe de l'utilité sociale. « Pourquoi refuser à la conduite de l'homme isolé, sans relations avec ses semblables, toute signification morale?... Platon n'était-il pas plus près de la vérité lorsqu'il faisait de la justice, c'est-à-dire de la vertu sociale, l'harmonie et comme la résultante des vertus individuelles, courage, sagesse et tempérance ? L'histoire nous montre que le souci très pur et très efficace du perfectionnement personnel peut être en fait totalement (nous croyons le mot *totalement* de trop) indépendant de toute préoccupation d'ordre social. Elle nous révèle que les progrès de la moralité individuelle ont souvent devancé et préparé les progrès de la moralité sociale... Les individus possèdent une valeur propre, indépendante de la situation particulière qu'ils occupent et du rôle qu'ils jouent dans l'organisation sociale. »

Au milieu de l' « extraordinaire confusion des idées morales qui caractérise notre époque », de « la confusion et de l'anarchie plus grandes encore dans le champ de la spéculation », quels sont les résultats qui, à M. Mauxion, paraissent acquis ? Il y a en deux principaux :

1° « *La moralité est un fait naturel*, que l'expérience commune suffit à expliquer, sans qu'il soit nécessaire de recourir à des théories métaphysiques comme celle de la *Réminiscence*, des *Idées innées*, de la *Vision en Dieu*, de la *Raison intuitive*, qui toutes font appel à quelque mode supérieur et mystérieux de connaissance, radicalement distinct de cette connaissance qui a son origine dans les sens. » — Si l'on s'en tient fidèlement à ces termes, nous souscrivons pleinement à la pensée de M. Mauxion. La morale de l'ordre repose sur le plus naturel des faits. Si, pour fonder la

1. *Essai sur les éléments et l'évolution de la moralité*, par Marcel Mauxion, professeur de philosophie à l'Université de Poitiers. Paris, Alcan, 1904. In-12, VI-169 pages.

notion de devoir et donner toute son ampleur à la notion de bien, elle fait appel à la métaphysique, cette métaphysique n'a rien de transcendant ou de mystérieux : elle a son origine dans l'observation interne et externe. Seulement, par ce que M. Mauxion dit plus loin des métaphysiciens, il paraît bien que, pour lui, toute métaphysique est *a priori*. Et nous retombons dans la lamentable confusion de trop nombreux penseurs modernes.

2° « *La moralité est un fait d'évolution*... Elle évolue comme l'esprit humain qui s'est élevé progressivement de la mentalité animale dans laquelle il a son origine jusqu'à cette mentalité supérieure qui caractérise actuellement les races humaines les plus avancées. » — C'est à retracer cette évolution que M. Mauxion consacre presque tout son livre. Montre-t-il le progrès de la moralité dans l'espèce animale ? Montre-t-il que le progrès *moral* accompagne chez la bête le progrès mental ? Nous n'avons rien vu de semblable dans le livre de M. Mauxion, et rien de semblable n'apparaît dans la nature.

Dans l'espèce humaine, il faudrait, selon M. Mauxion, suivre le progrès d'un triple élément : élément esthétique (perfection individuelle, force, beauté, courage, savoir-faire d'abord corporel puis intellectuel et moral) ; élément logique (justice, droit, équité); élément d'ordre sympathique (pitié, amour, solidarité). L'élément esthétique aurait préparé l'élément rationnel, lequel a devancé le sympathique. Cela est étayé avec une agréable érudition dont Homère, pour les temps primitifs, fournit une grosse part. Mais l'esprit de système est trop manifeste. Les choses ne se passent pas avec cette régularité. On en trouverait maintes preuves chez l'auteur même. Ainsi il reconnaît que, « toutes choses égales d'ailleurs, l'homme civilisé est moins capable de dévouement que le barbare ». Toujours est-il que certaines peuplades sauvages très arriérées dans l'estime de la dignité humaine ou du respect de la vie d'autrui, professent un grand sentiment de la solidarité. Le progrès moral se fait moins en vertu de lois régulières qu'il n'est soumis à l'action de certains événements. Et l'événement capital pour l'humanité a été l'apparition du christianisme. M. Mauxion reconnaît d'ailleurs sa haute portée, encore qu'il ait mal vu ce que le christianisme a donné à l'âme humaine de force morale et de saine fierté.

Bonne remarque encore sur le lien entre les pratiques de l'ascé-

tisme, l'usage des mortifications corporelles et le développement de la pitié.

Rien de ces aperçus chez M. Albert Bayet[1]. Sa *morale scientifique* donne une idée du parfait gâchis où mène la méconnaissance de la métaphysique. L'auteur s'empêtre dans des difficultés de mots, de définitions, d'appellations. Faut-il dire *science des mœurs*, ou *sciences morales*, ou *art moral pratique*? La *science des mœurs* qui fait partie de la *sociologie* en est-elle distincte? Tout ce formalisme est à la fois lamentable et risible chez un écrivain qui affecte des allures révolutionnaires. Au surplus, il se met très docilement à l'école de MM. Durkheim et Lévy-Bruhl[2] : il ne se sépare de celui-ci qu'avec timidité. Quant aux travaux de Tarde, ils sont « nettement antiscientifiques ». Ainsi la sociologie qui date d'hier, de l'aveu de M. Bayet, et qui est déjà divisée contre elle-même, est la base sur laquelle on veut bâtir la morale. La nouvelle morale s'occupera beaucoup de réformes économiques, de caisses d'épargne, de mutualités. Et la vie intérieure? Souci d'« esprits délicats », répond M. Bayet avec quelque dédain. Les consciences s'habitueront peu à peu à s'en passer. « Les groupes sociaux, qui gagneront en force heureuse aux progrès de l'art rationnel modifiant la réalité collective, gagneront encore à son abstention dans la vie intérieure, au libre essor des pensées, des affections, des énergies et des fantaisies individuelles. » Sans perdre votre temps à vouloir pénétrer ces merveilles de la morale scientifique, gardez, croyez-moi, lecteurs, votre vie intérieure.

L'établissement d'une morale scientifique, que M. Bayet entreprend avec une naïve désinvolture, apparaît à M. Gustave Belot[3] un « gros problème ». Se mettant *en quête d'une morale positive*, il enregistre et approuve le mouvement qui tend, chez nous, à laïciser la morale, à la débarrasser de toute théologie et de toute métaphysique. Mais que pourra être une morale positive?

1. *La Morale scientifique. Essai sur les applications morales des sciences sociologiques*, par Albert Bayet. Paris, Alcan, 1905. In-12, 180 pages.

2. Voir *la Morale et la science des mœurs* de L. Lévy-Bruhl, dans les *Études* du 20 mars 1904, p. 838-841.

3. *En quête d'une morale positive*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, janvier 1904, p. 39-74.

D'abord, il faut justifier son émancipation. Au vrai, dit M. Belot, « le métaphysicien moraliste pose *a priori* sa définition de la morale... En vertu même de la méthode suivie, l'idéal montré est éclos directement du cerveau du penseur. Mais la moralité est un fait spontané, une synthèse psychologique et sociale complexe qui n'est point à inventer, mais simplement à reconnaître, à expliquer, à interpréter. » Admirable façon d'exécuter les métaphysiciens ! Que faisons-nous autre chose, en métaphysiquant sainement, que chercher à reconnaître, à expliquer, à interpréter un fait donné ? Prenez la théorie de la morale de l'ordre [1] : nous partons du fait, de la notion commune, du sentiment individuel et social de l'ordre naturel des choses, nous l'interprétons et nous trouvons, en l'interprétant, que ce fait nous conduit à l'idée de bien et de devoir, d'où nous arrivons à la formule scientifique et rationnelle de la morale naturelle. Cela n'est pas, comme dit encore M. Belot, « construire dans le vide, à côté du fait, une théorie qui le dénature en prétendant l'expliquer ». Nous ne construisons pas une théorie à côté du fait, nous la tirons du fait. Nous gardons au fait moral sa « spécificité », tout en le rattachant à l'ensemble des êtres. Ce sont précisément les théories positives qui, ou bien assimilent le fait moral au fait, soit biologique, soit sociologique, lui enlevant ainsi sa « spécificité », ou l'isolent de façon à le rendre inexplicable.

M. Belot entreprend ensuite une vive critique du kantisme moral. Nous n'avons pas à défendre une doctrine qui n'est pas la nôtre. Bien plutôt, nous souscrivons au reproche qu'il lui fait, d'être une doctrine à double face. « Aux simples braves gens à qui il suffit de voir leur conscience édifiée et assurée, Kant dit : « Je suis souris, vivent les rats ; je suis comme vous, une humble « conscience qui se contente de réfléchir et d'essayer de se justi- « fier ; ma morale ne demande rien que ne comprennent et « n'acceptent la *conscience commune* et l'*entendement le plus* « *vulgaire.* » Aux métaphysiciens désireux de planer sur les sommets et de monter vers l'absolu : « Je suis oiseau, voyez mes ailes ; « considérez mon formalisme, ma notion de l'autonomie, d'une « loi commandant par sa seule forme et n'ordonnant rien de plus

1. Pour plus d'explication, on nous permettra de renvoyer à notre livre : *Anarchie morale et crise sociale*, chap. v, *Morale de l'ordre*. Paris, 1903.

« que cette forme même, et que l'expérience vulgaire n'a certes « jamais vu : voyez ma notion de la liberté, aussi *indispensable* « *qu'incompréhensible*. » Et rien, peut-être, n'explique mieux que cette double figure du kantisme moral, l'engouement dont ce système, obscur, en somme, et souvent très mal compris, a joui chez nous, l'espèce de monopole qui lui a été longtemps accordé comme fournisseur de morale officielle ; c'est qu'il paraissait capable de satisfaire à la fois le besoin de profondeur et de nouveauté des professeurs avides de *transcendantal*, et les scrupules très conservateurs de la bourgeoisie bien pensante. »

Cela est juste. Mais que sera la morale positive ? Elle devra, répond M. Belot, renoncer à « faire du bien un objet de preuve et de science », se résoudre à n'être qu'une partie ou un aspect de la pratique en général, une technique *sui generis*, analogue, quant à sa forme, à toutes les techniques, différente seulement, quant à la matière, à ne viser qu'à réaliser quelque bien partiel et relatif par quelques préceptes conditionnels.

Cette morale est plutôt maigre. Répond-elle au problème que se pose l'esprit humain en quête d'une morale ?

III

Absorber la morale dans la sociologie, c'est risquer de sacrifier l'individu, la personne humaine à la collectivité. Aux yeux de tous ceux qui ne peuvent renoncer à la réalité de cette personne humaine, sur quoi ils fondent la nature propre de la morale, c'est expliquer le moins complexe par le plus complexe, ou encore ce qui précède dans l'ordre de la raison et dans l'ordre des temps, par ce qui suit. On pourrait ajouter, sans manquer aux égards dus aux sociologues, c'est s'exposer à lâcher la proie pour l'ombre.

Toutes ces considérations se trouvent justifiées par la lecture du travail très remarquable de M. René Worms sur la *Méthode des sciences sociales*[1]. Non pas qu'il dise tout : parmi les sciences

1. *Philosophie des sciences morales*. II. *Méthode des sciences morales*, par René Worms, directeur de la *Revue internationale de sociologie*. Paris, Giard et Brière, 1904. In-8, 254 pages. Pour le tome I, *Objet des sciences morales*, voir les *Études* du 5 septembre 1904, p. 702-704.

particulières, il omet de mentionner la morale. Mais il établit à l'évidence que la sociologie ne saurait se confiner en elle-même, qu'elle doit demander le concours des autres sciences, qu'elle ne peut se restreindre à aucune d'entre elles, qu'elle les déborde toutes par l'ampleur de son point de vue.

Diverses méthodes ont été successivement appliquées aux sciences sociales. On a essayé la mathématique sociale et la mécanique sociale. M. Durkheim a préconisé la méthode physique, prise en dehors des consciences humaines, collective, déterministe. La méthode biologique reconnaît aux faits sociaux la spontanéité, introduit dans leur explication les notions d'hérédité, d'adaptation, de lutte, prétend montrer comment, dans l'être collectif ainsi que dans un organisme, chaque partie agit sur le tout et le tout sur chaque partie.

M. Gabriel Tarde demande aux lois psychologiques l'explication des phénomènes sociaux. L'invention et l'imitation, qu'on peut ramener à l'esprit d'initiative et à l'esprit de tradition, domineraient toute la vie sociale. Et ces deux phénomènes peuvent eux-mêmes se décomposer en trois plus élémentaires : la répétition, l'opposition, l'adaptation. Système ingénieux, trop ingénieux, qui fait la part de l'individuel, mais la fait trop large.

D'autres méthodes sont appelées, assez justement, par l'auteur, unilatérales. Elles mettent en pleine lumière, soit un élément social, le milieu, la race, la distribution de la population, soit un fait social, le fait économique, ou le fait domestique, ou le fait religieux, ou le fait intellectuel, ou le fait esthétique, moral, juridique, politique. Ces méthodes rompent la continuité et méconnaissent l'ampleur de la réalité sociale.

En outre, à tous les procédés énumérés jusqu'ici, M. R. Worms oppose un défaut commun : ils pèchent par *apriorisme*. La véritable méthode sociale procède *a posteriori* : c'est l'observation, qui usera de la statistique, de la monographie, de l'enquête, qui fera appel à l'ethnographie et à l'histoire. Puis, après avoir décomposé, elle reconstruira. Comment ? Par la recherche des causes plus ou moins immédiates, sans se perdre, veut M. R. Worms, dans les causes transcendantales, par l'étude des rapports de coexistence et des rapports de succession, des relations de l'organe avec sa fonction, par la classification, enfin par l'induction.

Ce programme est sage autant qu'est sagace la critique des

méthodes trop particulières et trop étroites. Et cependant un doute nous reste sur sa pleine efficacité. La méthode *a posteriori*, l'observation ne peut marcher au hasard, elle a besoin d'être guidée, d'être éclairée. A cela ne suffit pas l'hypothèse à laquelle M. R. Worms fait une petite place, une très modeste place. Nous sommes amené de nouveau à cette nécessité que nous signalions dans une précédente critique, à une nécessité trop méconnue par M.R.Worms, à la nécessité d'une métaphysique, et, ici plus spécialement, d'une morale appuyée sur une métaphysique.

Le programme de M. R. Worms, M. Maurice Bourguin l'a appliqué avec une sévère probité scientifique, en étudiant *les Systèmes socialistes et l'évolution économique*[1]. Il se demande où nous conduit le cours naturel de l'évolution économique et sociale. Nous entraîne-t-il vers le collectivisme, ou vers quelque forme mitigée du socialisme ? Nous mène-t-il, au contraire, à un régime de pur individualisme ou de fédéralisme libertaire? A son avis, « on ne saurait faire trop de réserves lorsqu'on s'efforce de déchiffrer l'avenir à travers les données du présent; même à la suite d'une longue investigation, l'induction qui semblait la plus prudente peut n'être qu'une vaine aventure et se trouver démentie par les faits ultérieurs ». Qu'est-il permis au moins d'entrevoir?

D'une part, pense M. Bourguin, la pure doctrine libérale est mise en échec par la croissance des fonctions économiques de l'État et des communes. Sa faiblesse est de compter, en toute circonstance, sur la vertu souveraine de la libre concurrence pour réaliser le progrès par la survie des plus aptes, et d'admettre qu'il suffit d'établir la liberté des contrats et l'égalité des droits pour assurer le jeu bienfaisant des harmonies naturelles. Son erreur est de supposer qu'un régime d'individualisme absolu, dans lequel l'État serait réduit aux seules fonctions de sécurité, s'imposera nécessairement un jour par la supériorité des sociétés qui le pratiqueront. On est arrivé à comprendre que le régime du laissez faire est la liberté de l'oppression. La conscience moderne se soulève contre les conséquences extrêmes de la libre concur-

1. *Les Systèmes socialistes et l'évolution économique*, par Maurice Bourguin, professeur adjoint à la Faculté de droit de Paris. Paris, A. Colin, 1904. In-8, x-519 pages.

rence. Elle veut, avec la vraie science économique, la coopération et l'équilibre des forces, non l'écrasement des faibles.

D'autre part, malgré les progrès de la centralisation, la dispersion individuelle reste dominante sur une immense étendue du domaine économique. Le mouvement de concentration est loin d'être parvenu à son terme ; il est destiné, selon toute vraisemblance, à s'étendre et à s'accélérer sur beaucoup de points : mais supposer qu'il aboutira un jour à supprimer la totalité, ou même la majeure partie des exploitations indépendantes dans l'agriculture, l'industrie et le commerce, c'est bâtir une hypothèse en l'air. Les faits montrent, au contraire, que sans cesse, à côté des grandes exploitations, de petites naissent et prospèrent grâce à leur plus grande souplesse, à leur plus grande perfection de travail.

Il semble donc que le sens de l'évolution est dans ce que nous appellerons, en interprétant la pensée de M. Bourguin, un « individualisme organisé », également distinct de l'individualisme atomique et d'un collectivisme universellement unifié. Les masses populaires sont de plus en plus jalouses de leurs droits, de leur indépendance ; et quand elles font appel à la dignité de la personne humaine, cet appel trouve de plus en plus écho dans la conscience publique. En même temps, l'esprit d'association, de coopération, de solidarité progresse sans se lasser. Sans penser, avec M. Gide, que l'avenir est à une *république coopérative,* on peut dire que l'association et la fédération seront le trait dominant de la démocratie de demain. Avec M. Bourguin, nous croyons que ce mouvement est irrésistible et que ce serait, de toute façon, folie de le combattre. Plus fortement que lui, nous estimons que le nivellement serait un mal et qu'il est contraire à ce que l'observation nous révèle de l'ordre des choses, qu'il y aura toujours, et qu'il est bon qu'il y ait toujours une élite, classe patronale, classe cultivée, esprits et caractères supérieurs, qui infuseront à l'âme populaire ces conceptions morales et cet idéal dont on reconnaît la nécessité. M. Bourguin rappelle avec raison que c'est « faillir à la loi d'amour de l'Évangile que de fermer son cœur aux aspirations de la multitude vers une vie plus haute et un développement plus large de la personne humaine ». Avec la loi d'amour, l'Évangile promulgue la loi de justice, et cette loi n'édicte pas seulement aux grands leurs devoirs envers les petits ;

elle suppose certaines inégalités sociales et prescrit de rendre à la subordination, nécessaire en toute société, ce que cette subordination exige.

Les vues d'ensemble, amenées par une étude méthodique des faits, telles qu'on les trouve chez M. Bourguin, manquent quelque peu au livre de M. Georges Weill, malgré les promesses du titre : *Histoire du mouvement social en France (1852-1902)*[1]. Sans tracer, à proprement parler, des annales, l'auteur s'astreint, avec une rigueur excessive, à l'ordre chronologique. Surtout les faits ne sont pas présentés avec leur relief propre. Et, parmi ces faits, on a choisi de préférence ceux qui se rattachent à l'histoire politique, ceux qui se sont traduits en actes législatifs, qui ont eu leur retentissement dans les préoccupations gouvernementales ou les élections. D'ailleurs, la richesse d'informations est considérable, et la sympathie de l'auteur pour la doctrine socialiste laisse le plus souvent intacte son impartialité. Il est cependant permis de sourire de ce qui est raconté, par exemple, des merveilles opérées par la municipalité socialiste de Lille. Son grand effort, est-il dit, porta sur l'assistance publique et les écoles. Ainsi, le budget de l'assistance sociale, de 585 000 francs à son arrivée en 1896, passa à 1 019 000 francs en 1899. Mais on ne nous apprend pas quel usage fut fait de cet énorme surcroît de dépenses. M. G. Weill dit ce que d'autres conseils municipaux socialistes firent et comptaient faire : il n'insiste pas assez sur cette considération que, dans nombre de grandes villes, les électeurs, sans doute peu contents de ces réformes, dès 1900 et 1902, congédièrent leurs représentants.

Une part assez considérable est faite au mouvement social chrétien, soit parmi les conservateurs, soit parmi les démocrates. Et ces pages ne sont pas les moins intéressantes du livre. Nous ne saurions toutefois partager le sentiment de M. G. Weill, quand il écrit que l'Œuvre des cercles catholiques, « si brillante à ses debuts, si fière aujourd'hui encore du nombre de ses comités et de ses fondateurs, n'a obtenu, en somme, que des résultats insignifiants ». M. G. Weill est ici, comme en d'autres endroits,

1. *Histoire du mouvement social en France (1852-1902)*, par Georges Weill, professeur agrégé d'histoire au lycée Louis-le-Grand. Paris, Alcan, 1905. In-8, 494 pages.

victime de son point de vue trop positiviste. Il oublie que l'Œuvre des cercles est, pour beaucoup, dans le mouvement actuel d'association ouvrière, association d'abord coopérative, aujourd'hui syndicale. Il oublie que, parmi les réformes ouvrières passées dans nos lois, les meilleures ont d'abord été proposées et formulées par les membres de l'Œuvre et de l'*Association catholique*, que ceux-ci agissaient alors que les économistes libéraux gémissaient et que les socialistes s'agitaient plus pour détruire que pour édifier. Il oublie que ses membres ont eu la première idée nette des œuvres postscolaires, de l'éducation et de l'enseignement des ouvriers. Tout cela est considérable.

A quelles conclusions aboutit M. G. Weill? Tous les partis politiques, dit-il, sont arrivés à justifier l'interventionnisme. Parmi les groupes de droite, les catholiques sociaux vont très loin dans cette voie; les nationalistes ne sont pas moins avancés. Depuis les encycliques de Léon XIII, il n'est guère de catholiques qui n'admettent au moins une intervention modérée de l'État pour certaines mesures économiques d'intérêt général. « Les républicains modérés ont presque tous renié le libéralisme économique intransigeant. » Les radicaux sont devenus, pour la plupart, des radicaux-socialistes, acceptant ou subissant la direction des socialistes. Et les socialistes, abandonnant de plus en plus la thèse de la *catastrophe* et l'attitude brutalement révolutionnaire, sont devenus eux-mêmes réformistes avec l'aide sollicitée de l'État. A cette conclusion, juste d'ailleurs, mais trop limitée, il faudrait ajouter le progrès du mouvement d'association.

IV

Les romans peuvent-ils nous renseigner sur l'état de la société? Manifestement oui, mais un peu à la façon des *faits divers* des journaux. Ouvrez un journal, vous y verrez qu'à Paris, la veille, il s'est commis trois assassinats et une demi-douzaine de *beaux* vols. On ne dira rien de deux millions d'individus qui ont circulé avec sécurité dans les rues, pratiqué avec honnêteté leurs affaires et rendu même quelques menus services au prochain. Les romanciers, au moins de nos jours, sont un peu comme les journalistes : ils vont aux cas extraordinaires, frappants, facilement pathologiques ou anormaux. Presque fatalement, ils appuieront pour

donner plus de trait à leurs personnages. Leurs types ne seront pas, à proprement parler, contre nature, mais outrés. Les prendre comme une moyenne de ce qui existe, c'est méconnaître ou les lois du roman, ou du moins l'allure réelle du roman contemporain. C'est ce qui fait que le livre de M. Marius-Ary Leblond ne peut être donné comme une peinture exacte de *la Société française sous la troisième République*[1]. D'autant qu'avec la prétention de nous présenter en une série de « grandes fresques », d'après les romanciers contemporains, *l'Enfant*, *les Officiers*, *les Financiers*, *la Noblesse*, *les Anarchistes* et *les Socialistes*, il a presque uniquement emprunté ses couleurs à une seule catégorie de peintres, les pessimistes. Dans la liste des auteurs cités, liste qu'il a eu l'imprudence de dresser lui-même, pour une vingtaine d'emprunts faits à Alphonse Daudet, Anatole France, Abel Hermant, Paul Hervieu, une quarantaine à Paul Adam, Paul Bourget, J.-H. Rosny, une soixantaine à Zola, il y en a deux à Octave Feuillet, deux à Ludovic Halévy, un à René Bazin. Et encore, on a soin d'avertir que ces *idéalistes* font des chromos, tracent des héros d'opérette bleue, des personnages de contes de fées. Il n'y a de vrais que les monstres de perversité, grands ou petits, les fantoches grotesques, les automates niais peints par les *réalistes*. Ceci n'est plus de l'étude objective, c'est de la polémique de parti. D'ailleurs, on prend souci de nous rassurer sur les anarchistes. Il ne faut pas se les figurer comme d'affreuses gens qui s'en vont les poches pleines de bombes : fantômes créés par la réaction pour l'épouvantement des bourgeois. Ils portent du linge. Plusieurs sont des esprits « d'élite ». Voyez Anatole France. Rassurez-vous pour vos maisons.

J'avoue qu'à la place des bourgeois, je ne serais rassuré qu'à moitié, ou même pas du tout. Quand on mine la morale, c'est la société qui croule. La sociologie des moralistes de l'anarchie, même en manchettes, a une odeur de dynamite.

La lecture du livre de M. Marius-Ary Leblond suggère une autre réflexion. L'école opportuniste et positive de MM. Lévy-Bruhl, A. Bayet, Belot propose de réduire la morale à une sorte de technique, à une série d'avis destinés à réglementer et à

1. *La Société française sous la troisième République, d'après les romanciers contemporains*, par Marius-Ary Leblond. Paris, Alcan, 1905. In-8, XVI-314 pages.

ordonner la manière d'agir du plus grand nombre des « gens qui comptent », bien plus qu'à la régler et à la redresser. Que sera cette morale, si elle a pour base une enquête menée comme celle de M. M.-A. Leblond!

« La religion a joué un rôle essentiel dans la construction des sociétés humaines; elle en joue un très considérable dans leur fonctionnement actuel; selon toutes prévisions, elle en restera un facteur important pendant de longs siècles à venir. » Ainsi s'exprimait naguère M. Théodore Reinach, au début d'une conférence à l'École libre des hautes études sociales. Regrettant que l'État ait banni de ses chaires tout enseignement religieux, il a eu la pensée de fonder dans cette école libre une section qui étudiât les relations des phénomènes sociaux avec les faits religieux. Des conférences de la première année, huit viennent d'être publiées : *Du progrès en religion*, par Théodore Reinach; *le Christianisme des premiers siècles et la question sociale*, par A. Puech (deux conférences); *les Frères du libre Esprit*, par Raoul Allier; *le Christianisme et la démocratie*, *le Christianisme et le socialisme*, par Anatole Leroy-Beaulieu (deux conférences); *l'Islamisme en face de la civilisation moderne*, par le baron Carra de Vaux; *le Babisme et le Béhaïsme*, par Hippolyte Dreyfus[1].

L'idée de ces études comparatives est heureuse, encore que plusieurs soient trop spéciales ou nous présentent des formes religieuses d'un intérêt pratique plutôt secondaire. La religion et la société se pénètrent trop intimement pour prétendre rester étrangères l'une à l'autre. Non qu'il faille assimiler, comme le veut une école moderne, la religion à une sociologie. A côté de la religion collective, c'est la remarque de M. Th. Reinach, il y a la religion individuelle. La religion ne s'absorbe pas dans le fait social. Mais si elle veut vivre, dit le même conférencier, elle est tenue de se mettre en harmonie avec les exigences sans cesse renouvelées de la société. En quoi consiste « le progrès religieux »? Pour nous, nous dirons : si une religion est vivante, si elle possède cette vie que donne la vérité, elle trouvera dans sa féconde richesse de quoi rester d'accord avec ce qu'a de louable

1. *Religions et Sociétés. Leçons professées à l'École des hautes études sociales.* Paris, Alcan, 1905. In-8, XII-286 pages.

l'évolution sociale, sans se renier, sans se diminuer par des compromissions d'opportunisme.

S'il y a, à l'heure présente, antagonisme entre notre démocratie et le christianisme, les causes en sont-elles essentielles, permanentes ? M. Anatole Leroy-Beaulieu ne peut le croire et il s'en explique avec sa grande autorité. La lutte entre le christianisme et la démocratie n'est ni de tous les temps, ni de tous les pays. Les deux idées fondamentales du régime démocratique, l'idée d'égalité et l'idée de fraternité, sont pleinement conformes à l'esprit évangélique. Si la démocratie moderne a le désir passionné d'améliorer le sort des classes populaires, le christianisme n'est-il pas la religion de la souffrance humaine ? Et une Église, dont les docteurs admettent que le pouvoir réside originairement dans le peuple, n'est pas pour nier toute souveraineté populaire, au moins, dirons-nous, toute participation du peuple au gouvernement. D'où vient donc le dissentiment ? Il tient d'abord, dit M. Anatole Leroy-Beaulieu, à une cause historique. La démocratie européenne procède de la Révolution française et la Révolution française procède du dix-huitième siècle et de la philosophie du dix-huitième siècle, lesquels étaient antichrétiens et impies. Or, sans parler des justes défiances qu'une pareille origine devait faire naître dans l'esprit de l'Église, il faut avouer que la démocratie n'a pas su assez se dégager de ses tendances originelles.

Le dissentiment est entretenu par deux notions dont la démocratie moderne fait presque deux dogmes : bonté native de l'homme, omnipotence du peuple ou de l'État. Il s'accroît avec la doctrine du socialisme, socialisme contemporain fait de convoitises, de haine, d'esprit de lutte entre classes. Ici, c'est à la démocratie de s'assagir. Avec ces instincts et ces passions, elle est puissante pour détruire. Saurait-elle reconstruire ? Pour élever la cité de liberté et de justice, il est besoin de forces morales. Et au premier rang de ces forces morales, dirons-nous avec M. Anatole Leroy-Beaulieu, se place : « le sentiment religieux qui, aujourd'hui comme autrefois, demeure une des bases indestructibles des sociétés humaines ».

LUCIEN ROURE.

NOTE EXPLICATIVE

Dans notre article intitulé : *Saint Thomas contre la prédétermination d'après le R. P. Papagni*, se trouve cette phrase, concernant l'auteur de *Saint Thomas et le prédéterminisme* : « M. l'abbé Gayraud, autrefois professeur de théologie chez les Frères prêcheurs, a depuis réfuté la prédétermination physique avec la clarté limpide et la vigueur courageuse dont il est coutumier. » Si nous avons négligé de dire à quel système M. Gayraud se ralliait, c'est que notre but unique était de montrer, par quelques exemples représentatifs, que la prédétermination physique était répudiée ou atténuée même par des théologiens thomistes. Cependant M. Gayraud, craignant sans doute que cette omission ne le fasse passer pour moliniste, nous prie d'informer les lecteurs des *Études* que, pour être antiprédéterministe résolu, il n'en demeure pas moins « antimoliniste déclaré ». Nous lui donnons de bon gré acte de sa courtoise requête.

GASTON SORTAIS.

REVUE DES LIVRES

L'Athéisme réfuté par les grands penseurs et les hommes de science. Coups de ciseaux à travers les ouvrages des plus grands écrivains, par E. Ménage. 2e édition. Namur, J. Godennec; Paris, Lethielleux, 1904. In-16, 287 pages. Prix : 3 fr. 50.

M. Ménage a de bonnes intentions : son but est « de défendre le patrimoine moral de l'humanité, de confondre l'athéisme », etc. Les moyens employés ont moins de valeur : « des coups de ciseaux ».

C'est un travail de pédant de classer les écrivains, et l'on comprend que M. Ménage, malgré l'en-tête de son recueil, n'ait pas voulu se donner ce ridicule. Est-ce une raison pour mettre en scène, comme de grands penseurs, Jean Frollo, du *Petit Parisien*, Joël Cherbuliez et M. Izoulet ? N'est-il pas certain que ni comme penseur, ni comme écrivain, Juliette Adam ne sera flattée d'être encadrée par Macrakis et Barattin ?

Tout le monde admettra la valeur de certains témoignages : Descartes, Newton..., Pasteur, et même Jules Simon et Dewett. Mais le plus mince de nos bacheliers pourra-t-il s'empêcher de sourire en lisant les dépositions de Renan ou de Théophile Gautier ?

M. Ménage paraît d'ailleurs avoir senti que certains noms nuiraient à l'impression morale qu'il se propose de faire naître : ussi tel poète n'est-il désigné que par une transparente énigme : Armand S... ».

Je sais que certains blasphèmes constituent de véritables eux :

> Si Dieu n'est rien, pourquoi lui montrez-vous le poing?

Mis soyons loyaux. Qu'un poète, chantant ses amours, profane ls mots *âme*, *éternité*, les emploie à contresens, ces catachrèses nus donnent-elles le droit de le déclarer spiritualiste, même

inconscient? De même, Voltaire dédie *Mahomet* à Benoît XIV, Cousin écrit au pape pour esquiver l'Index : la valeur apologétique des deux pièces n'est-elle pas nulle? C'est à la suite d'un sermon où, comme M. Ménage, l'on avait cité l'inévitable *Rolla*, que je lus Musset pour la première fois; et je ne surprendrai personne en avouant que j'y trouvai autre chose qu'une démonstration évangélique. Que M. Ménage le veuille ou non, le Christ de *la Fin de Satan* n'est qu'une caricature de Celui que nous adorons. Sans doute, détachés de leur contexte, bien des couplets de Hugo expriment fortement des aspects vrais de l'Évangile; mais quelle dextérité faudrait-il pour bien manœuvrer les ciseaux dans ce fouillis d'images sonores et ce maquis de paradoxes !

Que les grandes amours mènent à Dieu, c'est un lieu commun, classique chez nous depuis les romantiques et Lacordaire; et M. Sertillanges vient de le développer gravement dans un chapitre des *Sources de la croyance en Dieu*. M. Ménage n'a pas négligé cette veine; et il écrit, dans le style imprécis des partisans de la méthode d'immanence, ce titre alléchant : *Dieu révélé et expliqué par les grandes amours*. Le fumier d'Ennius contenait, dit-on, des perles : mais il fallut un Virgile pour les en extraire. Je ne veux pas discuter la valeur apologétique des trouvailles de M. Ménage; ce serait reprendre la discussion célèbre sur l'enthymème de Chateaubriand : « Les Capucins ont de belles barbes, donc le catholicisme est vrai. » Mais je crains que M. Ménage ne soit pas compris par la jeunesse de l'un et de l'autre sexe, quand il transcrit en caractères gras ce vers :

J'aime ma belle en Dieu, j'aime Dieu dans ma belle.

Ces deux hémistiches peuvent avoir un sens vrai, profond. Ils l perdent sous les ciseaux de M. Ménage, parce qu'ils sont placé trop près de certaines pages de *Raphaël* et d'Alexandre Duma.

Malgré toutes ces imperfections, *l'Athéisme réfuté* est un bo livre, dont je souhaite la diffusion. Philosophes et théologiens dicuteront longtemps encore la valeur de l'argument du consentment universel : hors des écoles et des coteries, cet argument e cessera pas d'être très utile et très efficace. « L'autorité des sages, dit quelque part Illingworth, est comme l'expérience des vieillard : elle ne supprime pas la pensée personnelle; mais elle est ue lisière, un appui, pour ceux à qui le labeur de chaque journe

laisse pas le loisir de penser par eux-mêmes, et pour ceux dont le développement n'est pas encore complet. » D'ailleurs, pour les esprits vraiment muris par l'expérience de la vie, les résultats moraux de la croyance en Dieu sont un fait, et ce fait justifie cette croyance aux yeux de la raison universelle de l'humanité, représentée par les grands hommes. Quelle tête bien faite pourrait ne pas être amenée à de salutaires réflexions par une telle présomption ? M. Chossat.

Doctrina Russorum de statu justitiæ originalis, von Dr. Georgius B. Matulewicz. Cracoviæ, Anczyc; Friburgi, Herder, 1903. 1 volume in-16, 236 pages. Prix : 4 Mk. 50 (5 fr. 65).

M. le docteur Matulewicz a été bien inspiré de consacrer sa thèse de doctorat en théologie à l'exposition d'un point particulier de la doctrine des théologiens russes modernes. Si cet exemple était généralement suivi par les membres du clergé dans les nations slaves catholiques, pour qui l'intelligence de la langue russe n'offre guère de difficulté, nous posséderions en peu de temps un bon nombre de monographies intéressantes et on constaterait moins souvent chez nous l'ignorance de ce qu'on pense et de ce qu'on écrit dans une des plus grandes nations chrétiennes du monde.

Deux écueils sont à éviter dans ces sortes d'études. M. Matulewicz raille à bon droit la simplicité de ceux des nôtres qui réduisent à deux ou trois les divergences dogmatiques entre le catholicisme et l'orthodoxie russe. Mais, d'autre part, n'est-il pas exagéré d'affirmer qu'« il n'est presque pas un point de la doctrine catholique qui ne soit attaqué par les théologiens russes contemporains » ? De pareils excès de langage ne peuvent guère servir la grande cause de l'union des Églises; ils sont d'ailleurs fort heureusement en contradiction avec les faits, et il ne serait peut-être pas difficile de dénoncer des malentendus sur plusieurs points où l'on voudrait voir des divergences irréductibles. En outre, il convient de ne pas oublier que les théologiens russes n'ont dans leur Église qu'une autorité privée. M. Matulewicz a fort exactement marqué, dans un utile appendice, la distance qui les sépare des livres symboliques de l'Église orthodoxe. Une théologie qui a tant évolué depuis deux siècles ne peut être représentée comme

définitive, et la crise d'antiromanisme aigu qu'elle traverse en ce moment n'est peut-être que passagère.

L'auteur traite uniquement, dans cet ouvrage, la difficile question de la justice originelle, dont les conséquences dans la doctrine de la grâce et du péché sont considérables.

Des notes importantes sont consacrées à l'origine de l'âme (p. 51) et à l'état des âmes après la mort (p. 13). Les théologiens le plus souvent cités sont Macaire, Sylvestre, Philarète de Tchernigov, Svetlov, Titov, Nicanor, Augustin, Rojdestvenski. Les textes caractéristiques sont traduits en latin. L'exposition de la doctrine est parfois un peu diffuse, les questions sont trop morcelées; heureusement, un chapitre final reprend les principales conclusions de la théologie russe, dans un parallèle saisissant avec les opinions de Baïus. La similitude est frappante et il y aurait lieu d'en rechercher historiquement les causes. De part et d'autre, ce sont, contre les docteurs catholiques du moyen âge, les mêmes accusations de pélagianisme, auxquelles certaines écoles nous ont habitués. Ici d'ailleurs, comme sur bien d'autres points, les théologiens russes paraissent dominés par la préoccupation de chercher une voie moyenne entre le catholicisme et le protestantisme.

Espérons que M. Matulewicz donnera de semblables monographies sur les divers traités de la théologie. Un peu plus de modération dans la polémique et de synthèse dans l'exposition les ferait approcher de la perfection du genre Antoine Valmy.

Exposition de la morale catholique. La Liberté. Carême 1904, par E. Janvier. Paris, Lethielleux, 1904. In-8 écu, 410 pages. Prix : 4 francs.

Parmi tant de fantaisies aventureuses de penseurs qui discutent « dans le sommet de leur tête », les Conférences de M. l'abbé Janvier reposent et éclairent par leur raison ferme, leur métaphysique gardant toujours contact avec les réalités, leur sens de la vie, en même temps que par leur chaud et pénétrant accent. Il est certes instructif de voir l'Église, qu'on accuse d'asservir les consciences, n'avoir jamais « cessé un jour de batailler pour maintenir parmi les hommes la foi à la liberté », et aussi défendre l'indépendance individuelle « contre la tyrannie et l'absolutisme

du pouvoir ». Et en l'an de grâce 1904, le contraste était éloquent de ce moine, accusé d'avoir abdiqué sa personnalité, qui plaidait la cause de la liberté humaine, et de ces prétendus émancipateurs de la raison qui condamnaient à l'exil les meilleurs des Français et des Françaises, l'expulsaient lui-même de sa demeure et le forçaient à quitter cet habit que, durant soixante ans, tous les gouvernements avaient respecté.

Des six conférences, toutes remarquables, nous signalerons particulièrement la cinquième : *la Règle morale de la liberté.* Après avoir écarté les fausses règles, l'abbé Janvier montre en Dieu la norme véritable de notre liberté dépendante. « Si nous cherchons la fin dernière, c'est Lui ; si nous cherchons le moteur tout-puissant et souverainement délié de notre liberté, c'est encore Lui ; si nous cherchons la loi vivante, c'est toujours Lui. Il est au principe, au milieu et au terme de notre être, comme de nos efforts, de nos vertus et de notre liberté... Il y a une règle ; elle a une valeur parce qu'elle est conforme à l'ordre des choses ; une valeur éternelle, car les essences sont immuables et éternelles ; une valeur souveraine, car elle atteint le pouvoir absolu de Dieu. »

A lire encore ce qui est dit de la conscience de la liberté (p. 65), et de l'action de la volonté sur l'intelligence (p. 132).

Les cinq instructions de la *Retraite pascale* appliquent ces doctrines à la conduite de la vie. Conscience éclairée, conscience raisonnable, loyalement, généreusement et pleinement obéie, conscience droite et certaine : après le maître, c'est le directeur d'âmes qui parle. L'un et l'autre sont à écouter.

Lucien Roure.

Somme de la prédication eucharistique. La Sainte Communion, par Albert Tesnière, docteur en théologie. Tome III : *La Pratique de la communion.* x-798 pages. Tourcoing, bureaux de la *Revue eucharistique*. Prix : 6 francs.

La *Somme de la prédication eucharistique* de M. Tesnière vient de s'enrichir d'un sixième volume, troisième de la série consacrée à la sainte communion. Il comprend vingt conférences, réparties en trois livres : *la Communion dans les intentions du divin Créateur ; Des dispositions pour la communion ; De la dispensation de la communion.* Le premier livre, surtout doctrinal, prend

pour base la quatrième demande du *Pater*, les paroles de la promesse dans le discours sur le Pain de vie, et les paroles de l'institution avec le discours après la Cène. Le second livre est surtout ascétique : dispositions de nécessité et dispositions de convenances ; ces dernières amènent l'auteur à des considérations fort élevées sur les vertus que Notre-Seigneur désire le plus trouver dans le communiant : pureté, foi, humilité, charité. Le troisième livre tire, à l'usage des directeurs d'âmes, les conséquences pratiques des principes posés : Que faut-il penser de la communion fréquente et quotidienne? de la communion hebdomadaire? Les âmes qui tombent encore gravement doivent-elles être écartées? N'y-a-t-il pas des raisons spéciales de pousser à la communion fréquente les enfants et les jeunes gens? Enfin les religieuses ne devraient-elles pas être admises plus facilement qu'on ne le fait d'habitude à la communion quotidienne?

Cette énumération des sujets montre combien ce nouveau volume de M. Tesnière est riche de matériaux et précieux pour tout ouvrier apostolique. Les *Études* (1897, t. LXXI, p. 695) ont assez loué jadis les qualités de fond et de forme, l'onction, la chaleur communicative de l'auteur pour que nous n'ayons pas à nous y arrêter longuement. Nous ferons une légère réserve, spéciale au présent volume. Le principe fondamental est celui-ci : « La communion quotidienne, aussi conforme aux désirs de Jésus qu'aux besoins de l'âme, est, en thèse, la mesure normale de la communion et, en fait, le but que doit poursuivre aussi bien le prêtre qui la donne que le fidèle qui la reçoit. » (P. 583.) Cette expression *en thèse* ne sera probablement pas acceptée par tous les théologiens. Sans doute l'Église a expressément manifesté son *souhait* que chaque fidèle *pût* recevoir chaque jour la sainte eucharistie ; sans doute chaque fidèle doit tendre à cet idéal, de même qu'il doit tendre à une vie exempte de tout péché véniel délibéré ; mais en conclure que c'est là *en thèse*, en dehors des besoins spéciaux, la mesure *normale* pour tous les chrétiens, c'est, semble-t-il, forcer un peu le sens des mots. Au reste, à lire les diverses autorités à l'aide desquelles l'auteur établit son principe, on a plus d'une fois l'impression que, fasciné par la beauté de la conclusion à laquelle il veut aboutir, il presse les termes plus que de raison. Comment, par exemple, ne pas voir de l'exagération dans l'exégèse du *panem quotidianum* du *Pater*, placée

en tête de l'ouvrage? « La raison éclairée par la foi se persuade que l'importance du *Pater*, dans l'ordre de la prière, la place centrale donnée par le Sauveur, entre les sept demandes, à celle qui nous occupe, enfin le caractère même de Jésus-Christ, démontrent que le Sauveur nous veut faire demander avant tout l'eucharistie par *le pain quotidien*. » (P. 19.) M. Tesnière cite lui-même le commentaire de M. Fillion sur saint Matthieu comme n'admettant ce sens que d'une manière « accessoire et secondaire » ; il aurait pu ajouter le *Cursus* des Jésuites allemands qui ne le juge légitime que *pia verbi accommodatione*. (Knabenbauer, *In Matth.*, t. I, p. 262.) M. Tesnière déclare combattre sur ce point M. Fillion, « plutôt en théologien qu'en exégète » (p. 16); mais, outre que ce serait ici, semble-t-il, au théologien à en croire l'exégète, les raisons invoquées ne paraissent pas concluantes. La pratique de l'Église durant les premiers siècles est, par exemple, un peu trop rapidement affirmée (p. 45).

Ailleurs (p. 715), M. Tesnière dira : « La communion hebdomadaire doit être regardée comme l'expression nécessaire de la reconnaissance que tout chrétien doit au Sauveur. » Ici encore « nécessaire » est de trop.

Si notre critique est fondée et si quelques formules un peu outrées sont à reprendre, qu'on ne croie pas que l'auteur pousse sans discrétion à la communion fréquente ou quotidienne. Il a voulu, nous dit-il dans sa préface (p. VII), « contenir dans les limites de l'exactitude et de la prudence un zèle certainement très louable à poursuivre les restes de l'esprit janséniste, mais qui, en excédant, risquerait d'entraîner dans un certain laxisme... » En fait, il a surtout réagi contre l'excès opposé, celui d'un sévérité trop grande, mais c'était là une œuvre utile ; il l'a faite et bien faite. P. G.

Études sur les religions sémitiques, par le P. Marie-Joseph Lagrange, des Frères prêcheurs, correspondant de l'Institut. 2e édition, revue et augmentée. Paris, Lecoffre, 1905. In-8 raisin, XIV-527 pages. Prix : 10 francs.

C'est un remarquable succès pour un livre comme celui-ci, d'allure très scientifique, de style sérieux et serré, qu'une seconde édition soit devenue nécessaire un an et demi après la première

(voir *Études*, 20 septembre 1903, p. 845-848). L'ouvrage est notablement augmenté.

Au chapitre V, § 4, une explication est ajoutée sur le sens fondamental du culte des pierres sacrées. La pierre sacrée est anciennement la demeure du dieu ; elle contient le dieu, « mais elle n'est pas le corps du dieu ». Il ne faut pas la confondre avec le *bétyle*, aérolithe ou autre pierre se mouvant sous des influences magiques : le bétyle n'était pas l'objet d'un culte public. Quant au mot grec, Βαίτυλος, dérive-t-il du mot sémitique *Béthel*, *maison de Dieu* ? Le R. P. Lagrange avait développé d'abord les raisons d'en douter ; de récentes découvertes lui semblent aujourd'hui fournir les anneaux intermédiaires qui permettent de rapprocher les deux mots. Mais il insiste fortement sur la distinction des choses. « La nature du bétyle ancien, il faut la demander au mot antique qui le désigne ; c'est une pierre contenant la divinité, ce n'est point une pierre animée... » (Cependant, aux yeux des anciens, vu leur façon de comprendre l'habitation de l'âme dans un corps, la différence de ces deux conceptions ne paraît pas avoir été bien considérable, surtout pour le vulgaire.) Dans ce même chapitre, plusieurs illustrations nouvelles ont été insérées : la stèle triomphale de Naram-Sin, les stèles de Djézer, la monnaie de la communauté des Chypriotes.

Le chapitre VIII, tout entier nouveau, sur *les Temps sacrés*, traite du calendrier des anciens Sémites, puis des fêtes, surtout chez les Babyloniens, les Arabes et les Phéniciens. Dans la question de savoir si les Babyloniens connaissaient le sabbat et la semaine, l'auteur s'écarte avec raison des conclusions de M. Zimmern, assyriologue de grand mérite, mais trop porté à voir un peu partout, dans la Bible, l'influence babylonienne. Fried. Delitzsch, dans sa retentissante conférence, *Babel und Bibel*, avait affirmé *ore rotundo* que le sabbat et, par suite, le repos du dimanche nous venait de l'ancienne civilisation des bords de l'Euphrate. Les textes ne contiennent pas cela. Le P. Lagrange le montre fort bien en les interprétant judicieusement. Le mot *šapattu* ou *šabattu* (les deux lectures sont possibles) est expliqué quelque part « jour de l'apaisement du cœur », c'est-à-dire jour favorable pour apaiser les dieux. D'après un document récemment publié par M. Pinches, c'était probablement le quinzième jour du mois. Il n'est pas sûr que ce mot soit à

rapprocher de l'hébreu *sabbat*. Un autre texte interdit certaines actions au roi, au prêtre et au médecin, le septième, le quatorzième, le vingt et unième et le vingt-huitième jour des mois d'Éloul et de Marcheschwan. Cependant, tout travail n'est point prohibé pour tout le monde ; et bon nombre de contrats témoignent que le cours des affaires n'est pas interrompu en ces jours-là [1].

A propos des fêtes d'Adonis, signalons un point où le P. Lagrange croit devoir s'écarter de l'opinion généralement reçue. Tammouz (Adonis) est regardé comme le dieu de la végétation *du printemps*; c'est l'opinion de MM. Saglio, Roscher, Baudissin, Frazer, Jensen, Zimmern. « Que Tammouz soit un dieu de la végétation, cela n'est pas discutable, mais... de quelle végétation parle-t-on? De cette verdure qui pousse d'elle-même en Orient, même au désert, et qui se dessèche à l'été? Or elle ne naît pas à notre printemps, mais à l'automne, aux premières pluies, et elle n'a d'importance que pour les nomades, chez lesquels précisément nous ne rencontrons pas la fête de Tammouz. Si l'on s'en tient à l'opinion de l'antiquité..., il s'agit des récoltes, c'est-à-dire par excellence des céréales... Adonis est le grain de froment jeté en terre qui mûrit et qui est coupé par l'homme. » (P. 306, 307.)

Le dernier chapitre, intitulé *Caractère et développement historique des religions sémitiques*, est entièrement neuf. Destiné à donner une vue d'ensemble sur les études des chapitres précédents, il présente d'abord la « physionomie générale » des religions sémitiques, les comparant avec la religion des Égyptiens et celle des Grecs. « Les Sémites sont incontestablement très supérieurs aux Égyptiens et même aux Grecs dans la démarcation qu'ils tracent entre les dieux et le monde des corps. » Leurs dieux sont des esprits, plus élevés, plus impénétrables, et en même temps plus redoutables. Mais, pour ce qui est de la morale religieuse et du culte, « les Sémites ont à leur charge deux abominables tares : les prostitutions sacrées... et les sacrifices humains... » Dans les paragraphes suivants, l'auteur traite des origines, puis du syncrétisme, à l'intérieur et avec l'étranger ; il se demande si, au début de notre ère, les religions sémitiques étaient dans la voie du progrès ou, au contraire, en décadence. Il

1. On peut voir, dans cette revue, un article du P. Alfred Durand qui discute à fond ces textes et aboutit au même résultat : *la Semaine chez les peuples bibliques*, 2e article. (*Études*, 15 juin 1895, t. LXV, p. 214-222.)

termine par d'intéressantes considérations sur les « dernières destinées des anciennes religions sémitiques ». Çà et là, l'auteur emploie le mot *stage* au sens anglais de *période*, *phase*, probablement parce que ces derniers mots rendent mal sa pensée ; *stade*, avec la même acception, semble plus usité.

La première édition donnait en appendice, à la fin du volume, un choix de textes épigraphiques phéniciens, reproduits en caractères hébreux, traduits et commentés. Le nombre en est augmenté dans cette nouvelle édition, et d'importantes inscriptions araméennes sont ajoutées, les longues inscriptions de Panammou et de Barrekoub trouvées à Sendjirli, deux inscriptions découvertes en 1891 à Neirab, la stèle de Teima et plusieurs autres.

Ces remarquables travaux par lesquels l'auteur a mérité le titre de membre correspondant de l'Institut, font grand honneur à la science catholique. Le présent ouvrage est une sorte de prélude à l'étude de la religion israélite; cette religion, placée à côté des autres religions sémitiques, apparaîtra « dans son vrai jour, à la fois historique et divin ». Nous souhaitons vivement que ce tableau nous soit donné bientôt par le P. Lagrange. Pour écrire une histoire exacte et complète de la religion des Hébreux, sans négliger les conditions humaines du progrès des doctrines, et sans effacer, amoindrir ni taire le caractère surnaturel de la révélation, il faut être à la fois historien, exégète, critique et théologien. Albert Condamin.

Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224-632), par J. Labourt. Paris, Lecoffre, 1904. In-12, xx-368 pages. Prix : 3 fr. 50.

La *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique* s'enrichit d'un nouveau volume ; et, ici, le mot *s'enrichit* n'est pas un simple cliché. Nous connaissons assez bien les Églises d'Occident, et tous les jours quelque nouveau travail précise les études antérieures. Celles d'Orient n'ont pas cessé non plus d'attirer l'attention des érudits. Mais au delà des régions syriennes et grecques, une vaste Église s'étendait autrefois, qui était à celle d'Orient, un peu ce que celle-ci était à l'Église d'Occident. Le « catholicos » de Séleucie n'avait pas une juridiction moindre,

et ne faisait pas plus petite figure que les patriarches byzantins. Or cette Église de Chaldée et d'Assyrie, de Perse et des Indes n'était connue que de rares érudits. Tout ce qu'on en savait se réduisait à la persécution de Sapor II, au passage de ces Églises obscures à l'hérésie nestorienne, et à quelques traits épars sur leurs missions d'Asie centrale et d'Extrême-Orient.

Aucun travail d'ensemble n'avait paru sur cette intéressante partie de la chrétienté qui, au moment de l'invasion musulmane, comptait plus de quatre-vingts évêchés en sept provinces métropolitaines. C'est cette lacune que vient combler aujourd'hui M. J. Labourt, dans un travail dense, fortement documenté, un peu austère comme il convient. Après un bref exposé des origines du christianisme en Perse, — origines assez obscures, comme toujours, — il nous montre l'organisation au quatrième siècle de cette Église lointaine. A noter surtout l'état du développement dogmatique, une quinzaine d'années après le concile de Nicée. On était en retard, à Séleucie-Ctésiphon, et il ne semble pas que les rapports et échanges d'idées avec le centre aient été bien fréquents. Viennent ensuite les persécutions; puis le passage au nestorianisme. L'historien abandonne l'Église perse au moment où elle est fixée dans l'hérésie (septième siècle). Mais, auparavant, il nous aura détaillé la dogmatique, la pédagogie, les coutumes monastiques et le droit canonique.

Espérons que la suite de ses travaux l'amènera à pousser plus loin son enquête et à nous raconter par exemple l'histoire si parfaitement confuse aujourd'hui des missions nestoriennes de Chine et de haute Asie.

Voici maintenant quelques remarques de détail.

L'auteur nous paraît plus sévère que de raison pour la théologie trinitaire d'Afraat. Peut-on dire que, dans la pensée du théologien perse, le Saint-Esprit soit le « principe féminin de la vie chrétienne »? Le texte cité ne suffit pas pour une conclusion aussi forte qui ferait d'Afraat une sorte de manichéen. Il est certainement bizarre : « Nous avons appris de la loi : l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et ils seront une seule chair. Vraiment, c'est là une grande et insigne prophétie. Mais qui donc quitte son père et sa mère quand il a pris femme? Le sens est donc : l'homme, tant qu'il n'a pas pris femme, aime et honore Dieu son père et *l'Esprit-Saint sa mère*, et il n'a pas d'autre

affection. Mais lorsque l'homme a pris femme, il quitte son père et sa mère, je veux dire ceux que j'ai mentionnés ci-dessus ; son esprit est saisi par ce monde », etc. (P. 34.) Il me paraît difficile de voir là autre chose qu'une interprétation forcée d'un texte biblique. Du reste, tout ce passage sur la théologie perse au quatrième siècle a le même défaut. De renseignements épars et de textes isolés du contexte, on tire des conclusions qui pourraient bien déborder un peu les prémisses.

J'en dirai autant du chapitre IX sur les origines du nestorianisme. Cette partie semble bien n'avoir pas été étudiée pour elle-même, mais comme une introduction nécessaire à l'histoire du nestorianisme de Perse. Aussi porte-t-elle les traces d'une documentation légèrement hâtive.

La position dogmatique des divers personnages qui ont joué leur rôle en ce temps-là n'est pas toujours fixée d'une main sûre. Il y avait lieu, par exemple, de préciser la doctrine personnelle et surtout les variations plus ou moins politiques de Nestorius (p. 251). Peut-on dire que Dioscore n'était pas eutychéen, mais cyrillin (p. 358) ? Au *latrocinium* d'Éphèse, en 449, il a assez montré ce qu'il était. Léonce de Byzance était-il vraiment monophysite, et a-t-il donné à la formule orthodoxe de Chalcédoine une teinte monophysite (p. 263) ? Disons seulement que l'histoire approfondie et définitive de saint Cyrille d'Alexandrie et des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine n'est pas encore écrite, et tant qu'elle ne le sera pas, il sera impossible de toucher à ces délicates questions, sans s'exposer à des méprises. A.-J. Brohé.

L'Immaculée-Conception à l'Institut catholique de Paris, le 8 décembre 1904. Secrétariat de l'Institut catholique. Grand in-8, 100 pages.

Il convenait que l'Institut catholique fît un beau cinquantenaire à la définition de l'Immaculée Conception : il a pour patronne Marie Immaculée, et n'est-ce pas à lui de recueillir l'héritage tombé en déshérence de l'ancienne Sorbonne ? Les fêtes ont été ce qu'il convenait, pieuses et savantes. Il en restera mieux qu'un souvenir, car le présent volume contient, encadrées dans le compte rendu discret et pénétrant de M. Morel, le jeune et distingué professeur de patrologie, trois pièces de grande valeur.

Voici d'abord (p. 5-17) le discours prononcé par M. Auriault à la messe pontificale, que célébrait Mgr de Pélacot, évêque de Troyes. C'est plus qu'une œuvre de circonstance : une œuvre de haute et belle théologie. Après avoir indiqué d'un mot dans l'histoire de la définition « la vérification remarquable d'un caractère de la vie de l'Église : le progrès dans la tradition, une jeunesse toujours renouvelée dans une antiquité sans décadence », l'orateur a montré tour à tour « la richesse théologique de l'Immaculée Conception par l'étude de ses rapports avec les autres parties de la doctrine chrétienne, puis l'opportunité de la définition par l'examen des conditions historiques dans lesquelles le magistère ecclésiastique l'a proclamée ». Excellent moyen de faire voir « comment les idées s'harmonisent avec les faits, comment la proclamation du dogme en fait valoir le contenu ».

Ce sont ensuite les deux études lues à la belle séance d'après-midi par Mgr Péchenard et par l'abbé Rousselot, l'une et l'autre neuves et savantes, richement documentées, comme le montrent les notes au bas des pages, supposant l'une et l'autre des recherches personnelles considérables et un grand art de manier les textes.

Le travail de Mgr Péchenard (p. 21-65) a pour objet *l'Immaculée Conception dans l'ancienne Université de Paris*. Je ne pense pas que nous eussions jusqu'ici rien de si étudié, rien de si précis et de si complet sur la question, rien de présenté avec une si belle sérénité d'historien impartial. L'étude n'est pas seulement instructive, elle est très intéressante, avec ses moments presque tragiques, avec ses jolis mots finement enchâssés, avec ses jours ouverts sur cette vie d'université si remuante et si libre d'allures.

M. Rousselot (p. 66-98) étudie *la Vierge Marie dans la poésie française*. Étude savante de fond, très littéraire de forme, que seul pouvait faire un philologue familier avec notre vieille langue. Il a dépouillé nombre de textes, imprimés ou inédits, et il nous donne, sur un sujet immense, une vue d'ensemble, large à la fois et précise. Il cite beaucoup, et il cite si bien qu'on lui en veut presque de ne pas citer plus encore, et de passer si vite sur des morceaux exquis comme la ballade de Villon. Mais il fallait se hâter; et il a réussi à nous « faire entrevoir la richesse, la grandeur et, à certains égards, la beauté du sujet ». Jean Bainvel.

L'Italie méridionale et l'empire byzantin, depuis l'avènement de Basile Ier jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867-1071), par Jules Gay. Paris, Fontemoing, 1904. In-8, xxvi-636 pages. Prix : 20 francs.

L'objet de cette étude est de montrer « comment l'Italie méridionale a été soumise et organisée, au temps de Basile et de Léon VI, par quelles alternatives de décadence et de relèvement a passé l'autorité des basileus, depuis cette première restauration jusqu'au règne glorieux de Basile II, quelles causes expliquent, après la mort de Basile II, la faiblesse des Grecs et la victoire des Normands ».

A la fin du huitième siècle, les territoires qui restent au basileus de Byzance, dans l'Italie méridionale, Gaète, Naples, la Calabre, la terre d'Otrante, ne sont que des morceaux épars, enveloppés par les domaines, beaucoup plus étendus, des Lombards de Bénévent. Ces Lombards sont, du reste, en relations fréquentes avec Constantinople, et servent d'intermédiaires entre les deux civilisations, carolingienne et byzantine. C'est le péril créé par les premières invasions sarrasines qui donnera aux énergiques souverains de la dynastie macédonienne l'occasion de rétablir leur domination dans l'Italie méridionale. Contre ces bandes fanatiques, qu'on a vues, en 846, pénétrer jusqu'aux portes de Rome et piller la basilique de Saint-Pierre, les derniers descendants de Charlemagne sont impuissants; Louis II, après quelques succès qui semblent devoir lui assurer la suprématie dans l'Italie méridionale, se voit trahi par les princes lombards et retenu captif à Bénévent; son œuvre n'a pas de résultats durables. C'est alors que les Byzantins interviennent. Appelés à la fois par les Lombards d'Apulie et par le pape Jean VIII, ils conquièrent, dans les dernières années du neuvième siècle, la Calabre et la Campanie, d'où les Sarrasins sont chassés. En 915, le camp de ceux-ci, établi sur la rive droite du Garigliano, est enlevé par l'action combinée d'une flotte byzantine et de troupes byzantines, lombardes et romaines, qu'encourage la présence du pape Jean X. Cet événement décisif donne à la puissance byzantine, en Italie, un prestige hors de pair. Des terres conquises sur les Sarrasins et de l'ancien domaine de Byzance se forment les deux thèmes de Longobardie et de Calabre; les princes lombards reconnaissent

la suprématie byzantine. — Arrivé en cet endroit de son récit, l'auteur décrit, avec beaucoup de soin, l'administration byzantine dans l'Italie du Sud pendant le cours du dixième siècle; les chapitres consacrés aux Églises de Calabre et de la terre d'Otrante, relevant du patriarcat de Constantinople, et à celles d'Apulie qui sont sous la juridiction romaine, aux relations des deux clergés latin et grec, aux moines grecs de Calabre et à la colonisation religieuse byzantine, offrent le plus grand intérêt (liv. III, chap. II et V; liv. IV, chap. IV et VI).

Lorsque la maison de Saxe, personnifiée par l'énergique Otton Ier, eut restauré à son profit l'empire d'Occident (962), les ambitions des nouveaux empereurs se portèrent fréquemment vers ces opulentes provinces où les appelaient les princes lombards, fatigués du joug de Byzance. Otton Ier, Otton II, Otton III, font d'inutiles expéditions dans l'Italie méridionale; ils ne peuvent en chasser les Byzantins. En revanche, à la faveur de ces guerres, les principautés lombardes de Capoue et de Bénévent, les anciens duchés byzantins de Naples et de Gaète recouvrent leur autonomie et forment une ceinture d'États indépendants entre les possessions germaniques et byzantines.

D'autres envahisseurs, plus tenaces et plus habiles que les empereurs germains, mettront fin, au onzième siècle, à la domination du basileus en Italie. En 1017, les Normands envahissent pour la première fois l'Apulie, guidés par Mélo, riche habitant de Bari, révolté contre Byzance; après quelques revers, le Catépan, chef suprême du thème d'Italie, a le dessus, et Mélo va mourir en Allemagne, à la cour de Henri II; malheureusement, plusieurs de ses auxiliaires normands se maintiennent dans le pays; l'un d'eux, Rainulf, épouse la fille du duc de Naples, Sergius, et fonde la colonie d'Aversa, dont le duc de Naples le fait comte; de la nouvelle colonie sortiront des bandes pillardes et audacieuses, dont Byzance ne pourra avoir raison. En 1040, les Normands d'Aversa, auxquels se sont joints les fils de Tancrède de Hauteville, envahissent de nouveau l'Apulie et battent les Catépans en plusieurs rencontres; leur conquête se poursuit avec un constant bonheur pendant les années suivantes. En vain le pape Léon IX, pour mettre un terme aux déprédations normandes dans l'Italie du Sud, prend en personne le commandement de l'armée qui doit opérer contre eux; il est battu et fait prisonnier à Civitate

(1053), et les vainqueurs, tout en le comblant de témoignages de respect, le retiennent six mois prisonnier. Les violentes attaques du patriarche Michel Cérulaire contre la cour pontificale rendent toute alliance impossible entre le pape et les Byzantins. Les Normands, profitant avec une grande habileté de cette situation, se proclament les serviteurs empressés du Saint-Siège, appuient les papes, amis de Hildebrand, dans leurs luttes pour la réforme de l'Église, soutiennent le clergé latin contre le clergé grec. En 1059, Robert Guiscard prend, au concile de Melfi, avec l'assentiment du pape Nicolas II, les titres de « duc d'Apulie et de Calabre par la grâce de Dieu et de saint Pierre, et avec leur secours, duc futur de Sicile ». Ces titres ne sont pas de vains noms; de 1059 à 1071, le nouveau duc conquiert l'Apulie et la Calabre, triomphe des armées byzantines et prend possession, en 1071, de Brindisi et de Bari. Il est alors « dans les limites des anciens thèmes byzantins, le seul et véritable successeur du basileus ». Les papes profitent des succès des Normands pour accomplir, dans l'Italie méridionale, leur œuvre de réforme ecclésiastique, et pour faire disparaître la hiérarchie byzantine ; désormais, les monastères grecs et les prêtres grecs, dispersés en colonies plus ou moins nombreuses dans la Lucanie méridionale et dans une partie de l'Apulie, seront soumis à des évêques latins. Par ailleurs, les Normands empruntent aux vaincus les cadres de leur administration et leur manière de gouverner; ils laissent intactes les institutions locales.

L'ouvrage se termine par un tableau d'ensemble de l'administration byzantine au onzième siècle, de l'influence qu'exercèrent, dans l'Italie méridionale, le droit lombard, le droit romain et le droit byzantin, de la civilisation byzantine dans les mêmes régions.

Cet important travail rendra les plus grands services aux historiens de l'Italie et du Saint-Siège, et à tous ceux, plus nombreux chaque jour en France, qui s'intéressent à la liturgie, à la vie monastique, à la civilisation de cette Byzance, « fort dédaignée par l'opinion courante et jugée avec une extrême rigueur ».

Joseph de La Servière.

La Typographie à Bruxelles au début du XXe siècle, par le

P. J.-Laurent-M. Perquy, des Frères prêcheurs. Bruxelles, O. Schepens; Paris, Amat, 1904. In-8, 584 pages, 43 gravures, dont 8 planches hors texte.

C'est un signe des temps, signe heureux, qu'un religieux, un Père dominicain, ait consacré de longues recherches à la situation technique et sociale de la typographie à Bruxelles. La première protectrice de l'imprimerie n'a-t-elle pas, d'ailleurs, été l'Église et les premiers livres imprimés n'ont-ils pas été des bibles?

L'étude technique et historique sert, ici, surtout d'introduction à la partie économique et sociale[1]. Cependant plus d'un lecteur y apprendra d'intéressants détails, par exemple sur les machines à composer et sur l'envahissement du *modern style* dans l'ornementation typographique. En Belgique, le *modern style* préférerait les couleurs voyantes. Dans ce cas, il contrasterait singulièrement avec ce qu'il est en France où il affectionne les couleurs indécises et mourantes, les teintes mordorées, quelque peu maladives.

La typographie fut introduite à Bruxelles vers 1476 par les Frères de la Vie commune. Le journalisme naquit en 1649 avec *le Courrier véritable des Pays-Bas*. Mais quelle était sa périodicité? En France, si la *Gazette* remonte à l'année 1631, c'est seulement de 1777 que date le premier journal quotidien. Présentement, nombreux sont les journaux qui paraissent à Bruxelles. En moins de douze ans, de 1883 à 1895, douze nouveaux journaux furent créés, y compris *le Soir* qui, selon l'expression gaie de l'auteur, « avait vu le jour » en 1887. Le tirage des journaux est chaque jour d'environ cinq cent quatre-vingt-dix mille exemplaires. Comme chiffre relatif, Bruxelles n'est dépassé que par quatre villes américaines : Boston, Cincinnati, Pittsburg, Kansas City. Parmi les vingt journaux que compte présentement Bruxelles, plusieurs, surtout des catholiques, ne sont pas sans valeur. Toutefois, à cause de l'extrême modicité du prix de vente au numéro et encore plus de l'abonnement, « on réduit au strict nécessaire, dit le R. P. Perquy, les frais d'administration, d'information et de rédaction. Voilà pour-

1. La publication *les Ouvriers des deux mondes*, qui avait précédemment étudié *le Compositeur typographe à Bruxelles et à Paris*, *le Conducteur typographe à Bruxelles*, étudie dans un tout récent fascicule (le 10e de la troisième série) *le Compositeur typographe de Québec*.

quoi nos journaux sont trop souvent une fade décoction des journaux français. »

Dans le développement de l'industrie typographique, une chose à noter est le maintien et même la prospérité des petits ateliers. Cette prospérité est due, en grande partie, à l'introduction de la presse à pédale.

Dès 1842, on trouve à Bruxelles une Association libre des compositeurs typographes. Celle-ci se développa surtout à partir de l'année 1869 et devint peu à peu une véritable organisation syndicale des typographes. L'auteur raconte avec sympathie tout ce que l'Association a fait pour le bien matériel et moral des travailleurs. Il serait même disposé, pour de graves raisons, à rendre obligatoire l'adhésion au syndicat. Il ne cache cependant pas les inconvénients et les dangers que pareille organisation présente. Les ouvriers typographes subissent, eux aussi, la séduction du socialisme. Et cette tendance socialiste est difficile à combattre. Le R. P. Perquy va jusqu'à penser que la neutralité en matière religieuse du syndicat est chose, sans doute en soi peu souhaitable et peu conforme aux exigences d'une société parfaite, mais d'une nécessité présente. La grande grève de 1900 montra la force du syndicat des ouvriers typographes, mais acheva d'indisposer les patrons. Ceux-ci établirent en face une *Union*, sorte de syndicat mixte. Le R. P. Perquy s'y montre peu favorable.

Nous ne doutons cependant pas que l'auteur ne se rende parfaitement compte que la paix sociale ne peut être assurée sans l'action religieuse et l'entente des diverses classes sociales.

Inutile de dire que ce volume, par son élégance sobre et sa parfaite correction, fait le plus grand honneur aux typographes bruxellois. Mais pourquoi mettre en tête les *Notes complémentaires*?

Lucien Delille.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

L'abbé J. Fontaine. — **Les Infiltrations protestantes et l'exégèse du Nouveau Testament.** Paris, Retaux, 1905. 1 volume in-12, xiv-512 pages. Prix : 3 fr. 50.

M. Fontaine continue vaillamment à dénoncer les témérités qui se produisent, en matière de dogme et d'exégèse, dans les livres et les revues publiés par des catholiques. Le cri d'alarme qu'il fit entendre, il y a quelques années, émut profondément. Plusieurs se demandèrent si ses craintes n'étaient pas exagérées, et si sa description n'était pas trop poussée au noir. Malheureusement, le mal s'est encore aggravé, l'erreur qui ne faisait qu'apparaître timidement s'est développée et a levé audacieusement la tête. Différentes condamnations ont dû être portées.

C'est ce même mouvement de critique indépendante et rationaliste que l'auteur suit pas à pas, durant ces dernières années. Il montre les novateurs s'attaquant tour à tour à l'historicité du Pentateuque et à celle de nos Évangiles. Il analyse leurs théories subversives et il y oppose la doctrine catholique; il relève la plupart de leurs objections et il en donne la vraie solution.

On lira ce livre rempli de documents révélateurs, et on comprendra de plus en plus comment Pie X pouvait faire écrire à S. Ém. l'archevêque de Paris, qu'il était « profondément affligé et tristement préoccupé des effets désastreux que produisent et peuvent produire encore des écrits de cette nature ». P. B.

Le R. P. Marie-Joseph Bonot de Bollène, O. M. — **Le Guide du chrétien.** Paris, Desclée. 2 volumes in-12. Prix : 7 francs.

Le R. P. Bonot de Bollène, déjà auteur d'un *Guide des âmes consacrées à Dieu*, met cette fois son zèle et son expérience au service de tous les chrétiens soucieux de leur perfection. Sur les grands sujets de la vie spirituelle, orientation de la destinée, réparation du mal commis, transformation dans le bien, fins dernières, l'auteur présente des réflexions courtes, solides, clairement exposées et méthodiquement résumées en tableaux synoptiques : le développement ni trop sec, ni trop ample, en permet l'usage pour la lecture spirituelle ou la méditation. La qualité dominante est la simplicité. L'auteur a voulu éviter l'afféterie de certains livres spirituels dans le goût du temps. Peut-être même

a-t-il été trop préoccupé de ce but, au risque de paraître un peu maigre sur des sujets où une étude poussée un peu plus profondément eût été opportune (exemple la méditation sur *le Surnaturel*, t. II, p. 204). Au demeurant, la simplicité est à elle seule une grande qualité ; elle attirera des lecteurs au *Guide du chrétien*. P. G.

Maurice COURANT, maître de conférences à l'Université de Lyon, etc. — **Études sur l'éducation et la colonisation**. Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1904. In-12, 178 pages.

Ce livre, modeste d'allure et de ton, sobre de spéculation et de développement, est par compensation riche de faits. On y étudie les relations de l'Européen avec les peuples étrangers chez lesquels il prétend s'établir, principalement les Asiatiques. Par quelle éducation, quelles méthodes d'entraînement spécial faut-il préparer des colons, des commerçants, des administrateurs, des fonctionnaires de tous ordres pour les pays lointains que nous avons à gouverner ou à exploiter ? Les deux nations qui ont créé les empires coloniaux les plus prospères, l'Angleterre et la Hollande, nous donnent à cet égard des leçons dont nous devrions faire notre profit. Pour nous, plus tard venus, nous manquons de traditions et en sommes encore à la période des tâtonnements. Nous avons une école coloniale, où l'on fait des cours qui ressemblent à tous les cours d'enseignement supérieur et qui aboutissent à des diplômes. Mais il ne suffit pas pour faire un *colonial* d'avoir suivi les cours de l'école, pas plus qu'on n'est agriculteur pour avoir passé par l'Institut agronomique. Évidemment il faudrait autre chose ; mais quoi ? M. COURANT pose très nettement ces problèmes et s'efforce de les résoudre. Le dernier tiers de son livre est consacré à décrire l'état d'âme de l'Asiatique en face de la civilisation européenne et à noter les progrès de l'éducation européenne chez l'Asiatique. L'auteur est ainsi amené à parler de l'œuvre des missions catholiques et protestantes ; il le fait dans un esprit de justice et d'impartialité auquel on est heureux de rendre hommage.

Joseph BURNICHON.

L'abbé Louis BETHLÉEM, vicaire à la cathédrale de Cambrai. — **Romans à lire et romans à proscrire**. Cambrai, O. Masson, 1905. In-18, IV-224 pages. Prix : 3 francs.

Voici un livre que nombre de gens attendaient et qui provoquera chez eux un cri de satisfaction : « Enfin j'ai trouvé ! »

Dans un certain monde irrémédiablement frivole, dédaigneux ou ignorant du devoir moral, il est de foi qu'*on lit ce qu'on veut*. Les blasés ou simplement les adultes n'y admettent l'ingérence d'aucune autorité restrictive de leur caprice : il n'y a pour eux, sur ce point, ni loi naturelle, ni loi ecclésiastique. L'*Index* qui

défend à tout chrétien, jeune ou vieux, soit par des condamnations nominatives, soit par ses règles générales, la lecture des imprimés, livres ou périodiques contraires à la religion ou aux bonnes mœurs, est pour beaucoup lettre morte : « Simple direction pour les timorés », disent d'un ton suffisant ceux qui en soupçonnent l'existence. Même parmi les chrétiens ou soi-disant tels, combien ne savent pas que l'*Index* comporte une obligation stricte et grave, dont une dispense régulière, obtenue dans certaines conditions fixées d'avance, peut seule les affranchir?

Pour les jeunes gens de seize à dix-huit ans, garçons et filles, transportés quelquefois subitement au seuil de la vie réelle avec la soif plus ou moins consciente de voir, de savoir et de jouir, la première tentation et le grand danger, c'est encore la lecture sans règle et sans frein des romans. Que de pauvres jeunes âmes se sont perdues par là, et que de parents auront à répondre devant Dieu d'y avoir contribué par leur faiblesse ou leur imprudence! Oh! nous connaissons les raisons spécieuses par lesquelles certains papas philosophes et certaines mamans candides (ces dernières sont souvent les plus terribles!) essayent de justifier la liberté précoce qu'ils donnent à leurs enfants. S'ils étaient prêtres et confesseurs, ils penseraient différemment. Sans doute, il est bon (disons le mot) de *déniaiser* la jeunesse, mais pas de trop bonne heure, mais pas imprudemment, mais pas au prix de la délicate et charmante fleur de pureté. Qui ne connaît ces beaux vers :

Le cœur de l'homme vierge est un vase [profond :
Lorsque la première eau qu'on y verse est [impure,
La mer y passerait sans laver la souillure,
Car l'abîme est immense — et la tache est [au fond.

L'infortuné Musset parlait d'expérience et son témoignage attristé demeure une leçon toujours nécessaire.

M. l'abbé Bethléem rappelle tous ces principes et d'autres, très opportuns, sous une forme exacte et vivante : c'est un premier service qu'il rend aux parents et aux jeunes gens.

Mais, évidemment, l'avantage capital de son livre est l'essai de classification, le catalogue raisonné qu'il établit des *romans à lire* et des *romans à proscrire*. Il croit que les romans sont entrés dans les mœurs modernes, à tel point que, n'étant plus possible de les exclure en bloc, il faut se résigner à faire un triage entre les mauvais et les autres, en souhaitant que le talent des romanciers honnêtes (il y en a plus qu'on ne pense) détrône avec le temps les romanciers à réclame malsaine. Nous ne voulons pas y contredire.

Pour rendre son travail vraiment pratique, il emprunte la division de Dante. Son *Enfer* présente les écrivains condamnés sans rémission par la loi ecclésiastique et par la loi naturelle, à titre de pervertisseurs publics; le *Purgatoire*, où il y a place pour l'indulgence, renferme les suspects; le *Paradis*, un paradis relatif, contient les bons livres, avec certaines œuvres acceptables, d'au-

teurs chez lesquels tout ne l'est pas.

Dans chacune de ces catégories, sont distingués avec soin les ouvrages qui conviennent à l'âge mûr, aux jeunes gens « sagement formés », aux adolescents sortis de pension, aux petits jeunes gens et aux enfants.

Ce travail, aussi consciencieux que méritoire, réalise-t-il la perfection et ne laisse-t-il aucune place à la critique? L'auteur n'a pas cette prétention : il demande qu'on lui aide par des avis bienveillants à parfaire son œuvre pour le bien des âmes — et c'est déjà une preuve de vrai mérite. Les directeurs de conscience et les parents devront encore mettre du discernement dans l'usage qu'ils en feront. Mais, tel qu'il est, nous n'hésitons pas à conclure que le livre de M. l'abbé Bethléem répond à un grand besoin de notre temps et nous lui souhaitons beaucoup de lecteurs.

P.-P. Brucker.

Martin Schanz. — **Geschichte der römischen Litteratur bis zur Gesetzsgebung des Kaisers Justinian**. Vierter Teil, erste Hälfte : *Die Litteratur des vierten Jahrhunderts*. (*Handbuch der Klassischen Altertums - Wissenschaft*, herausgegeben von Dr. Iwan von Müller, VIII., 4.) München, Beck, 1904. In-8, xvi-469 pages.

Dans le nouveau volume de M. Schanz, on retrouve les mêmes qualités qui rendent cette histoire indispensable à quiconque s'occupe de littérature latine[1] : lucidité de l'exposition, abondance et sûreté de l'information. Le mouvement de l'ensemble pourrait être plus soutenu, la mise en œuvre montrer un plus grand souci de l'art. Mais qui n'apprécierait ces notices précises et d'un maniement si commode ? Dans les questions théologiques règne en somme un esprit de large équité. Ce volume, consacré au quatrième siècle, se divise, comme le précédent, en littérature nationale et littérature chrétienne. Division excellente, à laquelle on aurait dû se tenir avec plus de rigueur ; on eût évité par là des inconvénients : tel auteur, Firmicus Maternus, ayant produit d'abord un traité païen d'astrologie, puis, après sa conversion, un écrit de circonstance inspiré par le christianisme le plus intransigeant, pour ne pas morceler son activité littéraire on a étudié conjointement ces deux œuvres disparates, et le lecteur n'est pas peu surpris de rencontrer en plein paganisme un îlot chrétien. Plus judicieux nous paraît être le procédé adopté pour saint Hilaire : les débris de ses hymnes sont signalés au chapitre de la poésie chrétienne, tandis que ses autres œuvres appartiennent au chapitre de la prose. Il y a aussi quelque chose d'arbitraire dans le choix des auteurs attribués à ce volume . on n'a pu traiter de Prudence sans indiquer ce qu'il doit à son contemporain Claudien, et pourtant Claudien ne viendra qu'au vo-

1. *Etudes*, avril 1900, t. LXXXIII, p. 140.

lume suivant. Mais pourquoi chercher de petites querelles à un ouvrage excellent? Félicitons plutôt les savants allemands de leur activité féconde dans le domaine de l'antiquité. On nous promettait pour 1904 l'achèvement de cette histoire[1], et pour 1905 l'achèvement du manuel grandiose commencé il y a vingt ans par Iwan von Müller.

Adhémar d'Alès.

G. Lecarpentier. — **Le Catholicisme en Ecosse**. Paris, Bloud. Collection *Science et Religion*. 1 volume in-16. Prix : 60 centimes.

Après les volumes parus dans la collection *Science et Religion* sur le catholicisme en Angleterre[2] et en Irlande[3], il manquait, pour que la série fût complète au sujet du Royaume-Uni, une étude sur le catholicisme en Ecosse. M. Lecarpentier a bien voulu nous la donner et vulgariser, à l'usage de notre pays, l'œuvre du chanoine Bellesheim (*History of the catholic church of Scotland*, traduction anglaise de O.-H. Blair).

Avec cet excellent guide qu'est M. Lecarpentier, nous assistons au progrès de la religion catholique en Écosse, dès le quatrième siècle, avec ses phases de prospérité et ses phases de décadence. Puis nous suivons, à travers cette longue nuit, bien voisine de la mort, qui s'étend de la Réforme à la fin du dix-huitième siècle, le petit troupeau des fidèles malgré tout, et nous avons la joie de contempler le renouveau de vie catholique en Écosse, au dix-neuvième siècle, fruit de l'émancipation des catholiques et du rétablissement de la hiérarchie.

S. Ninian, le premier missionnaire de l'Ecosse dont l'existence soit certaine, S. Columban, David Beaton, un des plus grands hommes d'Etat écossais, Mgr Hay, — et je nomme au hasard, — voilà de belles figures dans l'histoire. En quelques phrases très courtes, l'espace étant restreint, M. Lecarpentier nous les présente, nous fait connaître leur œuvre, et nous en dit assez pour que ce ne soient plus des inconnus et pour que nous éprouvions le désir de faire plus ample connaissance avec ces beaux caractères.

A. F.

Mgr Albert Battandier, protonotaire apostolique. — **Annuaire pontifical catholique pour 1905**. Paris, rue Bayard. 1 volume in-16, 670 pages, avec de nombreuses illustrations. Prix, broché : 3 fr. 50.

L'*Annuaire pontifical* de Mgr Battandier en est à la huitième année de sa publication. C'est une

1. Les deux premiers volumes de M. Schanz existent en deuxième édition, et le troisième appelle une refonte. Déjà même, dans le fascicule dont nous venons de rendre compte, plus d'un point serait à compléter : hymnographie de saint Hilaire ; auteur de la *Peregrinatio Silviæ*, etc.

2. R. P. Ragey, *le Mouvement religieux en Angleterre*. Collection *Science et Religion*. 3 volumes.

3. M.-G. Lecarpentier, *le Catholicisme en Irlande*. Collection *Science et Religion*. 1 volume.

mine de renseignements sur les institutions ecclésiastiques et les personnes constituées en dignité dans l'Église.

L'annuaire comprend une partie fixe et une variable. Dans la première, on trouvera une série de listes, mises à jour, des sièges épiscopaux et de leurs titulaires, avec notices historiques et biographiques. Une de ces listes donne les noms latins de tous les sièges actuellement existants ; ce n'est pas la moins intéressante. Il y a des noms point faciles à tourner en latin. Comment diriez-vous, par exemple, Chicoutimi dans la langue de Cicéron ? Je note dans l'une des statistiques relatives aux missions : missionnaires jésuites : 3 053. Dans une autre, sur 161 missionnaires morts en 1902, 85 sont français.

La partie variable est naturellement formée de variétés. A signaler une liste des cardinaux français, avec notice, depuis le onzième siècle jusqu'à nos jours ; une étude historique sur les papes du neuvième siècle ; une autre sur les médailles pieuses, le cinquantenaire de l'Immaculée Conception ; la liste des prélats romains, protonotaires, camériers, 68 pages à deux colonnes, de 25 noms en moyenne ; la liste des porteurs de décorations pontificales incomplète, mais que l'on espère compléter sur les indications des lecteurs et des intéressés ; une série de décisions récentes des congrégations romaines, etc., etc.

Joseph de Blacé.

X... — **Choses de guerre et gens d'épée**. Paris, Desclée. Grand in-4 illustré, 300 pages.

Ce livre est sans doute le résultat de longues et patientes lectures. Il a le mérite d'avoir réuni une multitude de paroles ou de traits classiques, épars dans les histoires. « Choses de guerre », ce sont des maximes, ou des développements moraux sur la guerre, la patrie, le duel..., etc. « Gens d'épée » : nous repassons à leur sujet toutes les gestes françaises de Tolbiac à Castelfidardo. C'est une heureuse idée que d'avoir extrait ces récits des mémorialistes anciens ou des meilleurs historiens modernes.

On serait mal venu de demander à cet ouvrage la grâce légère des anthologies ou l'austère beauté d'un puissant ordre logique. Tel quel, il est en mesure de rendre les plus appréciables services à MM. les professeurs, en quête de narrations intéressantes, très capable aussi de captiver l'âme des adolescents et d'y éveiller quelques virils enthousiasmes.

L.-M. Th.

Le Duc de Mortemart et le baron de Bourgoing. *Souvenirs anecdotiques*. Paris, Emile-Paul, 1904. 1 volume in-12, 319 pages.

Rien de ce qui touche à la Russie et surtout à ses armées ne saurait, à l'heure présente, nous laisser indifférents. Les pages publiées par M. Pierre de Bourgoing ne peuvent donc manquer d'être favorablement accueillies ; en elles-mêmes, elles le méritent d'ailleurs.

Deux membres de l'ambassade de France près la cour de Saint-Pétersbourg reçoivent l'autorisation de joindre les troupes moscovites luttant, en 1828, contre les Turcs dans les Balkans. Leurs *Souvenirs anecdotiques* nous feront revivre ces jours agités et si bien remplis. En compagnie de ces deux diplomates avisés et perspicaces, nous suivrons les mouvements des belligérants; nous assisterons à des sièges et à des batailles, nous subirons une affreuse tempête sur les côtes de la Crimée; nous visiterons Sébastopol et Balaclava; nous entrerons dans l'intimité du tsar Nicolas Ier et de son entourage; nous entendrons le prince proclamer sa prédilection pour notre pays, ses désirs de voir s'affermir de plus en plus l'entente qui règne entre Charles X et lui; nous le verrons applaudir à la conquête d'Alger et à notre établissement en Afrique. Nous constaterons en outre avec quelle sollicitude nos représentants à l'étranger s'occupaient des intérêts de la France, quelle perspicacité ils déployaient pour découvrir les périls qui la menaçaient, quelle loyauté et quel dévouement ils consacraient à sa grandeur.

La lecture de telles pages ne peut donc qu'instruire et plaire en même temps; d'autant que tout y est « simple comme ce qui est vrai, scrupuleusement exact, comme ce que l'on raconte après l'avoir vu et entendu ».

P. Bliard.

L'abbé Félix Klein. — **Au pays de la vie intense**. Paris, Plon, 1904. 1 volume in-12, 386 pages.

On avait déjà lu quelques chapitres de ce livre dans *le Correspondant* qui en a eu la primeur. On les relit volontiers. Après beaucoup de livres sur les États-Unis, œuvres de touristes qui publient leurs *notes et impressions* de voyage, celui-ci, bien que rédigé sur le même plan, a pourtant son originalité. M. l'abbé Klein a eu le bon esprit d'observer spécialement ce qui doit par-dessus tout intéresser un prêtre catholique, je veux dire l'état de l'Église catholique, son organisation, ses progrès dans la grande république américaine. C'est assurément un sujet d'étude aussi intéressant que les bâtisses à vingt-cinq étages, les *pullman-cars* et les grandes tueries de cochons de Chicago. Du reste, le voyageur donne aux choses, aux faits et aux gens qui se trouvent sur son chemin l'attention qu'ils méritent.

M. Klein nous dit sa visite au président Roosevelt, la réception triomphale du cardinal Gibbons au retour du conclave, ses courses à travers l'immensité des villes américaines. Ses entretiens avec l'évêque Spalding, le P. Zahm, les établissements d'éducation, les splendides fondations universitaires, les écoles de paroisses, les bibliothèques royalement dotées, devraient retenir davantage un professeur de l'Institut catholique de Paris. Mais les choses religieuses et les faits religieux sont toujours au premier plan de ses tableaux, et nous l'en remercions. Le reste nous était connu par les récits de ses devanciers ; il nous a

renseignés plus et mieux que personne ne l'avait fait encore sur la vie catholique dans cette portion des États-Unis qui compose la Nouvelle-Angleterre. M. l'abbé Klein est bien un peu optimiste ; mais le moyen de se défendre de la contagion à l'optimisme, quand on raconte au jour le jour ce qu'on voit et entend chez les Américains.

Des couleurs du sujet je teindrai mon [langage.

Le spectacle est réconfortant. Il est la démonstration par le fait que l'Église n'a besoin que de la liberté. Par ailleurs, il nous oblige à d'attristants retours sur nous-mêmes. Pourquoi la République qui est là-bas le *Sweet land of liberty* est-elle de ce côté-ci de l'Atlantique la terre de l'intolérance et de la persécution ?

Joseph BURNICHON.

William VOGT. — **La Grande Duperie du siècle, les FF.·. en Suisse et en France**. Paris, A. Bertout, 1904. In-8, XV-308 pages. Prix : 5 francs.

Deux parties, comme l'indique le sous-titre. La première, *la Franc-maçonnerie en Suisse*, nous intéresse moins nous autres Français. A signaler cependant le premier chapitre sur les origines de la franc-maçonnerie. Bien qu'on se plaise souvent à la rattacher à certaines corporations du moyen âge, elle ne remonte pas au delà des premières années du dix-huitième siècle. C'est du moins l'opinion de l'auteur, et il donne à l'appui (p. 9 *sqq.*) le relevé chronologique détaillé de l'introduction de la franc-maçonnerie dans les diverses contrées d'Europe, d'Asie, d'Afrique, d'Amérique et même d'Océanie.

Dans la seconde partie, *la Franc-maçonnerie en France*, l'auteur s'attache à prouver que les F.·. M.·. s'attribuent une importance qu'il n'ont pas, quand ils prétendent que leur société a travaillé depuis deux siècles à la transformation religieuse et sociale de l'Europe. Sa thèse est que son rôle a été à peu près insignifiant. En preuve, les grands maîtres qu'elle a eus successivement sous l'ancien régime, sous Napoléon Ier, pendant la Restauration et la monarchie de Juillet, sous Napoléon III. Je doute que tous les lecteurs soient convaincus par ce genre d'arguments. Peut-être même certains chapitres où M. William VOGT s'applique à justifier son opinion, celui par exemple où il nous donne le compte rendu du congrès international maçonnique, tenu à Genève en 1902, fortifieront-ils, chez plus d'un lecteur l'opinion contraire. Toutefois, il est une chose que ces pages prouvent péremptoirement, c'est le servilisme de la secte, la platitude avec laquelle elle a flatté successivement tous les gouvernements. On trouvera à cet égard, dans le volume de M. William Vogt, des citations empruntées aux comptes rendus officiels des convents, aux archives de la franc-maçonnerie, à ses interprètes les plus autorisés, et par conséquent décisives. J'ajoute, en finissant, que l'auteur n'est pas clérical, tant s'en faut.

Joseph FERCHAT.

Via vitæ. *Notice explicative.*

Paris, imprimerie Georges Petit, 1904. In-8 illustré, 27 pages. Prix : 1 franc.

Si parlantes que fussent par elles-mêmes la plupart des scènes de ce merveilleux monument pour ceux qui ont eu le plaisir de l'examiner, cette notice était loin d'être inutile. L'auteur du *Christus vincit*, tant admiré à l'Exposition de 1900 et récemment reparu en compagnie du nouveau chef-d'œuvre, est en effet un symboliste de première force ; or plus d'un symbole requiert explication. Plus d'une de ces statuettes presque tanagréennes représente une allégorie et réclame un nom.

Mais à ceux-là mêmes auxquels il n'a pas été donné de contempler, sous la projection des lampes électriques, le ruissellement de feux qui jaillissait du triangle, emblème de la Trinité, et de l'hostie portée par les anges, cette luxueuse plaquette apprendra beaucoup. Outre que les illustrations sont aussi nombreuses qu'exactes, certaines parties du texte plus abondamment développées contiennent toute une synthèse de la Création et de la Rédemption.

On sent, à étudier ces formes tour à tour éblouissantes de clarté ou noyées dans la pénombre du mystère, que l'auteur est un philosophe chrétien épris de la plus haute métaphysique. J'avoue que les énigmes de l'écusson placé entre les pattes du lion me paraissent un peu ressembler à des rébus ; mais qui ne sera fasciné par les deux statues dominantes, l'Amour et l'Harmonie, se dégageant de la matière dans un mouvement ascensionnel et présentant au monde l'hostie eucharistique, « don le plus précieux de la charité divine et emblème de la fécondité » (p. 11).

Combien heureusement imaginé ce fleuve de vie qui s'échappe du tombeau largement ouvert du Christ ressuscité et roule à travers l'humanité, abaissant tour à tour ses flots devant l'apôtre Pierre assis sur son roc immortel, ou les soulevant autour des fausses religions, au souffle des démons échappés de l'enfer. La valeur matérielle du *Via vitæ* est presque inappréciable ; et pourtant, ici ou nulle part on peut redire : *Materiam superabat opus.*

Henri Chérot.

Action libérale populaire (section sociale). *Répertoire des Archives législatives, parlementaires, sociales et philosophiques*, 15 décembre 1904. Paris, rue de Las-Cases, 7, 1904. In-8, 371 pages.

La maison qui n'est pas au coin du quai et qu'il faut se garder de confondre avec sa voisine, c'est-à-dire avec le Musée social, appartient au *Comité d'études sociales*. C'est ce comité qui a mis son précieux dépôt, organisé depuis plusieurs années, à la disposition de l'*Action libérale populaire*, « afin que celle-ci se servît dans l'action pratique des études faites précédemment dans le domaine des idées ».

De là le présent catalogue, destiné avant tout à être un instrument de travail. Il permet de se

renseigner très rapidement sur les sujets juridiques, politiques et sociaux débattus aujourd'hui dans les Chambres, la presse et l'opinion.

La période qu'il embrasse s'étend du mois d'août 1889 au mois d'octobre 1904, soit une période de quinze ans sur laquelle il est d'autant plus difficile de se documenter qu'elle n'est pas encore entrée dans l'histoire.

Les sources sont très diverses. On y trouve d'abord les documents parlementaires français, projets de loi émanant de l'initiative du gouvernement et propositions de loi issues de l'initiative des membres du Parlement, rapports sommaires et supplémentaires, avis et discussions, scrutins et lois, enfin certains textes de législation étrangère. Une deuxième série comprend les documents extraparlementaires, tels que les décrets, circulaires, règlements d'administration publique, etc., enfin des découpures de journaux de Paris ou de la province.

Le classement est d'une clarté remarquable et une table facilite les recherches.

Il manque encore la partie philosophique, à paraître en un fascicule séparé.

Tel quel, ce répertoire suppose un travail de dépouillement énorme, à travers les périodiques français et étrangers, et il offre ce précieux avantage que tous les titres sont traduits en français. Mais cette peine n'aura pas été perdue. Le résultat est de nature à rendre de grands services aux publicistes et aux conférenciers.

Henri Chérot.

J.-A. de Seguier, docteur ès sciences mathématiques.— **Éléments de la théorie des groupes abstraits**. Paris, Gauthier-Villars, 1904. In-8, 176 pages.

Sous ce titre, M. de Seguier publie le premier fascicule d'une *Théorie des groupes finis*. Il y a réuni et coordonné, en les enrichissant de propositions et de démonstrations entièrement nouvelles, les recherches déjà faites sur ce sujet fondamental. Jusqu'à présent, on ne pouvait guère s'en faire une idée que par la lecture des mémoires originaux disséminés dans un grand nombre de revues. On trouvera dans ces éléments, condensées et présentées dans un ordre logique, sans supposer aucune notion arithmétique préalable, toutes les idées vraiment essentielles et fécondes des fondateurs de la théorie des groupes, depuis Cauchy et Galois, jusqu'à MM. Jordan, Frobenius et Burnside.

Il suffira de donner une brève idée de cet important ouvrage. Le chapitre Ier débute par la notion des ensembles finis et transfinis : l'auteur précise le concept de nombre ordinal, puis celui de groupe abstrait, explique comment un groupe peut être défini et constitué, et montre que cette notion fournit la manière la plus naturelle d'introduire les nombres fractionnaires, algébriques, irrationnels et imaginaires de Galois. Le chapitre II groupe autour de la notion de *décomposition suivant un ou deux modules* les propriétés des *diviseurs* ou *sous-groupes*. Le cha-

pitre III étudie les deux classes importantes des groupes *abéliens* (dont tous les éléments sont permutables) et *hamiltoniens* (dont tous les diviseurs sont invariants). Le chapitre IV traite plus en détail des groupes d'ordre p^m, (p premier) et reprend les travaux antérieurs sur la détermination de certains groupes d'ordre p^m, en particulier des types d'ordre p^4 et p^5, en se plaçant à un point de vue entièrement nouveau.

Trois notes développent : 1° l'application de la notion de groupe à l'étude des déplacements géométriques ; 2° une théorie arithmétique des matrices et formes linéaires ; 3° certaines propriétés des groupes d'ordre p^m.

M. Potron.

Les *Études* ont encore reçu les ouvrages et opuscules suivants[1] :

Actualités. — *Les Facultés catholiques de Lille*, revue mensuelle illustrée. Lille, rue d'Angleterre, 15. Prix : 3 francs par an ; pour la France, 4 francs.

— *La Marine russe dans la guerre russo-japonaise*, par le capitaine de frégate N.-L. Klado. Traduit, avec l'autorisation de l'auteur, par René Marchand. Paris, Berger-Levrault. 1 volume in-12, 326 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Questions brûlantes*, par Fernand Nicolaÿ. Paris, Retaux. 1 volume in-16, 344 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Séparons-nous* (*Journal de l'abbé Blondot*), par Jules Pravieux. Paris, Plon. 1 volume in-16, 305 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *La Séparation de l'Église et de l'État*. Paris, Bloud, 1905. Collection *Science et Religion*. 1 volume in-12. Prix : 60 centimes.

— *Les Congrégations non autorisées et leurs liquidateurs devant la loi de 1901*, par J. Delasalle, G. Brunet et Ed. Duez. Avec une préface de Me Millerand. Paris, Giard et Brière. 1 volume in-8, 296 pages.

— *La Religion nouvelle*, par Eugène Tavernier. Paris, Lethielleux, 1905. 1 volume in-16, 356 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Hommes et choses du temps présent*, par Guy de Charnacé. 3e série. Paris, Emile-Paul, 1905. 1 volume in-12, XXVI-416 pages.

— *Le Ministère public et le devoir social*, par Paul Nourrisson. Paris, de Soye, 1905. 1 brochure in-8, 19 pages.

Dogme. — *De Resurrectione mortuorum*, par le P. Andreas, M. A. Campodarsego, O. M. C. Rome, F. Pustet, 1904. 1 volume in-8, 104 pages.

Ascétisme. — *Nova et vetera. Méditations libres*, par Georges Tyrrell. Traduit de l'anglais par Albert Clément. Paris, Lethielleux. 1 volume in-8, 500 pages.

Vie chrétienne. — *Les Grandeurs de la maternité chrétienne*, par Une mère. Lyon-Paris, Desclée, de Brouwer, 1905. Petit in-8, 400 pages. Prix : 3 fr. 50.

1. Les ouvrages et opuscules annoncés ici ne sont point pour cela recommandés : les *Études* rendront compte le plus tôt possible de ceux qu'il paraîtra bon de faire plus amplement connaître à leurs lecteurs.

Philosophie. — *Apollon ou Dionysos. Étude critique sur Frédéric Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste*, par Ernest Seillière. Paris, Plon, 1905. 1 volume in-8, 364 pages. Prix : 8 francs.

— *La Métaphysique de Maïmonide*, par Louis-Germain Lévy. Dijon, Barbien-Marilier, 1905. 1 volume in-8, 149 pages.

Liturgie. — *L'Inno Acatisto. Studio storico lettterario*, par dom Placido de Meester, O. S. B. Estratto dal *Bessarione*, *Rivista di studi orientali*. Roma, tipografia del Car. V. Salviucci, 1905. 1 brochure in-8, 47 pages.

Hagiographie. — *Le Bienheureux J.-B. Vianney, tertiaire de Saint-François*, par Alphonse Germain. Paris, Poussielgue ; Couvin, maison Saint-Roch, Belgique, 1905. 1 volume in-12, 210 pages. Prix : 1 fr. 50 ; franco, 1 fr. 80.

Sainte Vierge. — *A la Vierge, pour le cinquantenaire de la définition dogmatique, petit poème sur Elle*, par Victor Jouët, centre général de l'Association du Sacré-Cœur en faveur des âmes du purgatoire. Rome, Lungo Tevere Prati, 12. 1 volume in-16, 273 pages. Prix : 2 fr. 50.

Histoire. — *La Cour et le règne de Paul Ier. Souvenirs et anecdotes*, par le comte Fédor Golovkine. Paris, Plon. 1 volume in-8, 448 pages. Prix : 7 fr. 50.

— *Les Drames de l'histoire*, par le comte Fleury. Paris, Hachette. 1 volume in-16, 326 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Marie-Caroline, reine des Deux-Siciles (1768-1814)*, par André Bonnefons. Paris, Perrin, 1905. 1 volume in-8, 400 pages. Prix : 7 fr. 50.

— *Andegaviana*, par F. Uzureau. 3e série. Paris, Picard ; Angers, Siraudeau. 1 volume in-8, 511 pages. Prix : 4 francs.

— *Le Surintendant Fouquet, protecteur des lettres, des arts et des siences*, par U.-V. Chatelain. Paris, Perrin. 1 volume in-8, 600 pages. Prix : 7 fr. 50.

Biographie. — *Un ami de Pétrarque : Louis Sanctus de Beeringen*, par D. Ursmer Berldère, S. S. B. Rome, Institut historique belge, piazza Rusticucci, 18 ; Paris, Champion, 1905. 1 volume in-8, 59 pages.

Littérature. — I. *La Composition française* ; II. *Les Genres* ; III. *Le Dialogue, méthodes et applications*, par M. Roustans. Paris, Delaplane. 1 volume in-18, 144 pages. Prix : 90 centimes.

Langues. — *Grammaire copte* (la première en français), *avec bibliographie, chrestomatie et vocabulaire*, par Alexis Mallon, S. J. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1905.

Art. — *J.-S. Bach, le musicien poète*, par Albert Schweitzer. Préface de Ch. Widor. Paris, Fischbacher, 1905. 1 volume in-8, 453 pages.

— *Pagine d'antica arte fiorentina*, par le professeur Alessandro Chiapelli. Florence, Lumachi, 1905. 1 volume in-8 illustré, 181 pages. Prix : 4 francs.

— *Manuel de ski*, par Paulke. Paris, Berger-Levrault. 1 volume in-16, 164 pages. Prix : 2 fr. 50.

Médecine. — *Surdité et fièvre typhoïde ; traitement par les exercices acoustiques au moyen des diapasons*, par le Dr Marcel Natier. Paris, Institut de laryngologie et ortophonie, 1905. 1 brochure in-8, avec 1 figure.

Voyages. — *Au Siam. Journal et voyage de M. et Mme Jottrand*. Paris, Plon, 1905. 1 volume in-16, 539 pages. Prix : 4 francs.

Romans. — *L'Opprobre*, par L.-M. Compain. Paris, Stock, 1905. 1 volume in-16, 315 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Septime-César*, roman du temps du Christ, par M. Reepmaker. Paris, Stock, 1905. 1 volume in-16, 366 pages. Prix : 3 fr. 50.

ÉVÉNEMENTS DE LA QUINZAINE

Mars 11. — Arrivée de l'armée russe à **Tiéling**. D'après le rapport du maréchal Oyama, elle a laissé quarante mille prisonniers aux mains des Japonais.

13. — En **Russie**, un conseil tenu à Tsarkoïé-Sélo décide de continuer la guerre jusqu'à ce que la Russie ait atteint son but.

14. — A **Limoges**, l'entrée officielle du général Tournier, réintégré dans les cadres de l'armée et nommé au commandement du 12e corps, est l'occasion d'une manifestation antimilitariste violente et mal réprimée par la police.

15. — A **Fez** (Maroc), M. Saint-René Taillandier, chef de la mission française, donne lecture aux membres du Maghzen, du programme des réformes à introduire dans l'administration marocaine, avec le concours de la France.

— En **Mandchourie**, les Japonais occupent Tiéling, tandis que l'armée russe continue sa retraite vers Kharbine.

16. — A **Berlin**, M. de Bülow, chancelier de l'empire déclare que le gouvernement ne songe pas à s'immiscer dans les affaires de Russie.

— En **Mandchourie**, le général Kouropatkine est remplacé comme généralissime par le général Liniévitch, sous les ordres duquel il demande et obtient de commander la troisième armée.

17. — A **Paris**, la Chambre vote en seconde lecture la loi militaire, sans apporter aucune modification au texte adopté par le Sénat. A partir de 1906, il y aura donc deux ans de service obligatoire pour tous, service d'un an dans le rang pour les futurs officiers, avant leur entrée à l'École militaire. Les vingt-huit jours et les treize jours sont maintenus.

— Du **Maroc**, on annonce que M. de Segonzac, membre de la mission française, a été pris par les Arabes dans la région de Mogador.

18. — A **Madrid**, en présence de la cour, remise du prix Nobel au poète dramatique José Echegarray qui le partage avec Mistral.

— A **Budapest**, les étudiants réclament la réintégration des crucifix dans les salles de cours.

A **Paris**, M. Michel-Jaffard est chargé du rapport sur la reprise de l'affaire Dreyfus devant la Cour de cassation. M. P. Puech a décliné cette charge.

19. — A **Céret** (Pyrénées-Orientales), le docteur Pujade, radical, est élu député contre M. Marcel Huart, radical-socialiste ; à Yvetot, M. Quesnel, progressiste, est élu contre M. Lavoinne, radical.

— A **Lyon**, importante réunion de trois mille personnes organisée par l'*Action libérale populaire* que préside M. de Castelnau. Le discours de M. Piou obtient un grand succès.

21. — A **Paris**, la Chambre commence l'examen du projet de séparation de l'Église et de l'État. Elle rejette la motion de M. Georges Berry, demandant l'ajournement de la discussion après les élections de 1906, et celle de M. l'abbé Gayraud, invitant le gouvernement à nommer une commission extraparlementaire chargée de s'entendre avec les représentants des Églises, pour établir les bases d'une séparation amiable.

22. — La Cour d'**Aix** déclare que les membres d'une congrégation dissoute doivent être considérés comme ayant formé une société de fait, et qu'en conséquence l'actif doit être distribué entre eux.

23. — A **Paris**, discours de M. Deschanel, à la Chambre, sur la séparation de l'Église et de l'État. Il la considère comme nécessaire ; mais il la veut libérale.

24. — En **France**, des lettres importantes sont publiées par plusieurs membres de l'épiscopat contre la séparation de l'Église et de l'État.

Paris, le 25 mars 1905.

Le Gérant : Victor RETAUX.

Imprimerie J. Dumoulin, rue des Grands-Augustins, 5, à Paris.

LETTRE DES CARDINAUX FRANÇAIS

A M. LE PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE

SUR LE PROJET DE SÉPARATION

« Monsieur le président de la République,

« La discussion du projet de loi sur la séparation de l'Église et de l'État soulève dans la France entière les plus graves et les plus douloureuses préoccupations.

« Ce ne sont pas seulement les intérêts de la religion qui sont engagés; les intérêts de la France sont atteints en même temps.

« Les représentants attitrés des cultes dissidents ont porté leurs réclamations, soit à la commission de la Chambre, soit à M. le ministre des cultes; sera-t-on surpris que nous adressions les nôtres au chef de l'État, au nom de tout l'épiscopat, assurés que nous sommes d'être les interprètes du clergé et des fidèles qui partagent notre foi?

« Nous n'avons pas la pensée d'entrer dans une discussion irritante; nous voulons seulement présenter nos observations sur les difficultés soulevées pas le projet de loi et faire connaître les résolutions que cette loi imposera aux catholiques.

« 1° Le Concordat de 1801 nous a, depuis un siècle, assuré la paix religieuse. La suppression du Concordat ramènerait la France à l'état de désorganisation morale et sociale dont se plaignaient tous les hommes honnêtes au sortir des violences de la Révolution.

« On ne saurait prétendre que la rupture du Concordat est la conséquence des mesures prises par le pape. Il a été répondu victorieusement à cette allégation dans la séance de la Chambre du 10 février.

« 2° Si le Concordat cessait d'exister, nous aurions le

devoir de réclamer pour la religion la liberté et le respect de ses droits garantis par des titres incontestables, à moins qu'on ne veuille supprimer, à l'égard de l'Église, les règles de la justice et de l'équité. Or, le projet de loi contient des dispositions qui blessent profondément la conscience des catholiques : non seulement la liberté ne leur est pas accordée par la séparation, mais on leur impose une organisation nouvelle formellement contraire aux principes de la religion catholique.

« 3° D'après le projet de loi présenté au Parlement, l'existence de l'Église, après la séparation, serait soumise au régime des associations cultuelles. Or, ces associations, organisées en dehors de toute autorité des évêques et des curés, sont, par là même, la négation de la constitution de l'Église et une tentative formellement schismatique. Le vice essentiel des associations cultuelles est de créer une institution purement laïque pour l'imposer à l'Église catholique.

« 4° Les catholiques ne peuvent pas admettre que leurs églises leur soient enlevées. De même qu'en 1789 les biens du clergé avaient été « mis à la disposition de la nation » pour empêcher une banqueroute publique, les églises ont été, par le Concordat, « remises à la disposition des évêques ». Il y avait eu transfert des propriétés dans le premier cas ; de quel droit, dans le second cas, entendre ces mêmes expressions dans le sens d'une simple affectation, d'un simple droit d'usage, révocables à merci? Changer la destination des églises est donc une violation des règles de la justice. Les catholiques ont le droit et le devoir de conserver la jouissance des églises, presbytères et autres établissements du culte.

« 5° La suppression du budget des cultes est la violation de l'une des clauses les plus graves du Concordat.

« Il fallait réparer l'injustice commise par les décrets révolutionnaires, raffermir la conscience publique, assurer la propriété des particuliers, acquéreurs des biens ecclésiastiques. L'Église abandonna tous ses droits de revendication. En retour, l'État s'obligea à fournir une dotation aux ministres du culte. La suppression pure et simple du budget des cultes est le refus d'accomplir une obligation stricte, née

d'un contrat, et exprimée dans les termes les plus formels par la constitution de 1791 qu'il n'est pas inutile de rappeler ici : « Le traitement des ministres du culte catholique fait partie de la dette nationale. » Cet acte portera un trouble profond dans la conscience publique.

« 6° Comme conclusion, nous demandons que le Concordat, c'est-à-dire un régime d'entente entre la société civile et la société religieuse, soit maintenu, et que, s'il y a lieu de le modifier, ce soit d'un commun accord entre les deux autorités.

« Nous avons voulu remplir notre double devoir envers l'Église et envers la France, en présentant ces observations au chef de l'État avec une respectueuse franchise et sans aucun sentiment d'hostilité. Nous aimons d'un même amour l'Église et la France. Nous avons la conviction qu'en agissant ainsi, nous répondons aux nécessités de la situation. La France ne veut pas de bouleversement politique ; elle ne veut pas non plus de persécution religieuse.

« Le projet de séparation conduit nécessairement à la persécution religieuse et n'est pas l'expression de la volonté nationale.

« Évêques français, nous avons, en parlant aujourd'hui, dégagé notre responsabilité envers le pays. Nous ne voulons pas désespérer de le voir reconnaître la vérité et la sincérité de nos conseils ; et si nous devions souffrir les douloureuses hostilités des sectes antichrétiennes, nous ne cesserions pas d'aimer la France et de prier pour elle.

« Veuillez agréer, Monsieur le président de la République, l'hommage de notre profond respect.

« † François, card. Richard, *archevêque de Paris.* — † Adolphe-Louis-Albert, card. Perraud, *évêque d'Autun.* — † Pierre, card. Coullié, *archevêque de Lyon.* — † V. L. card. Lecot, *archevêque de Bordeaux.* — † J., card. Labouré, *archevêque de Rennes.*

« Paris, le 28 mars 1905. »

A la date du 12 avril, l'épiscopat presque tout entier avait déjà adhéré à cette lettre des cardinaux.

LE CONGRÈS DE RATISBONNE

LES HOMMES ET LES ŒUVRES [1]

Samedi 20 août 1904. — A voir l'extraordinaire animation qui règne à Ratisbonne, qui donc se croirait dans un des coins les plus paisibles de la paisible Bavière! Il y a près d'un siècle que l'antique et vénérable cité — *die altehrwürdige Stadt Regensburg*, comme l'appellent les Allemands — ne connaît plus les alternatives de grandeur et de décadence, de paix plantureuse et de navrantes destructions qui font de son histoire une des parties les plus mouvementées des annales de l'Allemagne.

La ville qui subit tant de vicissitudes, abrita tant de saints et d'illustres personnages, a gardé de ses origines et de son passé un cachet de gravité recueillie, je ne sais quoi de mystérieux. On dirait qu'elle se repose, qu'elle rêve des temps disparus, du néant des événements qui ont agité son sol et dont il ne reste guère que des pierres tombales. Seuls les cloîtres poudreux, les tours massives, les églises antiques et quelques monastères survivent, ombrageant une ruine romaine : ils chantent à leur manière, en se mirant dans les eaux paresseuses du Danube, l'indéfectible pérennité de l'Église, chef-d'œuvre du Christ, à côté de l'indéfectible beauté de la nature, miroir du bon Dieu. Les flèches de la cathédrale, si sveltes dans leur élancement ajouré qui les emporte à 107 mètres dans les airs, contrastent avec ces souvenirs d'un autre âge. Commencées en 1859, sous le règne de Louis Ier, l'ami des arts, elles furent achevées dix ans plus tard, grâce à l'activité de Mgr de Senestrey, aujourd'hui encore évêque de Ratisbonne et doyen de l'épiscopat allemand.

A la veille du grand congrès, comment ne pas constater avec bonheur que la cité vénérable est rajeunie et transfigurée!

1. Voir *Études* des 20 novembre 1904, 20 janvier et 20 février 1905.

Quelle parure radieuse couvre ses murs, ses monuments et court en festons, en guirlandes, en couronnes qui s'entrelacent, jusque dans les ruelles les plus oubliées ! Partout flottent de larges oriflammes. Voici les sympathiques couleurs de la Bavière, blanc et bleu de ciel : elles rappellent que la Vierge est *Patrona Bavariæ*; celles du pape, blanc et jaune; de la ville, rouge et blanc; du prince de Thurn et Taxis, rouge et bleu foncé.

Pour clore notre étude sur l'assemblée générale des catholiques allemands et donner au lecteur quelque idée des *orateurs* et des *œuvres* qui y défilèrent, je ne puis mieux faire, ce semble, que de suivre la marche des événements, à mesure qu'ils se sont déroulés, dans le cadre mouvant de ces journées si remplies.

Dimanche 21 août. — Le congrès s'ouvre par un prologue imposant, qui nous donne une idée de l'organisation des masses ouvrières catholiques. A partir de midi, les délégations de plus de trois cents sociétés avec deux cent quatre-vingt-cinq bannières et une douzaine de corps de musique, se réunissent en ordre parfait devant la gare et dans les larges avenues voisines. Quinze mille hommes environ entrent en ligne. A une heure et demie, au son des fanfares, l'armée se mobilise sous le soleil, à travers la splendide promenade qui enlace la cité. Le défilé s'avance en rangs serrés, au pas militaire. Quelle variété de types, depuis les mineurs de Silésie jusqu'aux jeunes ouvriers de Heidelberg ! C'est bien la digue puissante, que la force des convictions chrétiennes et un merveilleux embrigadement opposent aux flots montants du socialisme. Pendant trois grands quarts d'heure le peuple ouvrier défile. On dirait, tant son allure est martiale, qu'il monte à l'assaut. Il marche en effet à l'assaut pacifique d'un monde qu'il faut reconquérir à Jésus-Christ. Le prêtre est là, en tête de sa troupe, avec l'allure d'un capitaine aux traits énergiques, souvent bronzés. Il est le chef accepté de tous; c'est lui qui forme ses hommes ; la foi populaire l'entoure d'une auréole d'amour et de respect. Il est à son rang. A mesure qu'ils arrivent sur la place du Dôme, les groupes se

divisent en quatre escouades et se portent vers les plus vastes locaux de la ville, où se tiennent en même temps quatre grands meetings. Des orateurs brillants et sympathiques y portent la parole.

A la *Festhalle*, le docteur Schaedler préside. Le chanoine de Bamberg est accueilli par des acclamations enthousiastes et, quand il lance ce mot vibrant : « Que Dieu bénisse le travail chrétien », la foule lui répond : « Que Dieu le bénisse ! » Pourquoi ces riens donnent-ils le frisson ?...

Un jeune prêtre, professeur à l'Université de Prague, le docteur Hilgenrainer, a la parole. Traits énergiques et doux, parole nerveuse, geste souple, il n'en faut pas davantage pour conquérir l'immense auditoire. En termes vibrants, il dit et la profonde transformation provoquée dans le monde par l'industrialisme et le *rôle de la religion*, *de la morale*, *dans la solution du problème ouvrier* et les grandes choses accomplies par le Christ et l'Église en faveur des humbles et des petits : dignité de l'homme relevée, consolations et espérances divines dans la souffrance, travail ennobli par le labeur de l'Homme-Dieu, égalité des droits et des devoirs essentiels, solidarité humaine, base de la paix et de la fraternité !

... La question ouvrière sera résolue dans le Christ pour la félicité et le salut des nations, ou elle ne le sera jamais.

Au vélodrome, même thèse présentée par M. le curé Neumann, d'Elberfeld, dans un discours très documenté, où il montre que :

Le socialisme est une asservissante utopie ; aucune doctrine, aucune prescription de notre religion ne s'opposent au bonheur populaire.

Le discours suivant du secrétaire de la fédération ouvrière, Neumeyer, se résume en ces deux mots : *Des œuvres*, *pas de paroles !* Il rappelle la lettre du comte Zichy, camérier de Sa Sainteté, au président de la fédération des *Arbeitervereine* de l'Allemagne du Sud :

Le Saint-Père a pris connaissance de l'activité féconde de vos associations ouvrières et m'a chargé de faire savoir à Votre Révérence quelle importance elle attache au labeur dévoué du *clergé* sur ce terrain. Il remercie de tout son cœur les prêtres qui se consacrent à cette

entreprise grandiose ; il leur demande, il les prie avec ses meilleurs encouragements de continuer dans le même esprit à travailler au vrai bonheur de la classe ouvrière.

Passons sans nous arrêter devant la *Maison neuve*, qui déborde ; entrons un instant dans la salle Saint-Ehrhard pour entendre l'abbé Pieper, le directeur général du *Volksverein*. Le docteur Pieper, c'est la logique serrée, implacable de l'homme froidement convaincu. Il a tant de choses à dire qu'il a horreur de la phrase, bourre d'une façon parfois monotone son discours de faits et de documents, devenus autant de coups de massue à l'appui de sa thèse. S'il s'élève à l'éloquence, c'est graduellement, comme malgré lui, par la force de l'argumentation qui l'emporte. Alors seulement sa voix devient vibrante. Le vaste organisme du *Volksverein* est casé dans son cerveau, et d'une main ferme il tient la corde maîtresse qui en relie tous les chaînons. Ce jeune prêtre est une puissance en Allemagne.

Voici les idées qu'il développe :

Les *Arbeitervereine* doivent-être les troupes d'élite de l'armée du travail. Les résultats obtenus sont insuffisants. En face des phalanges compactes du socialisme, quels déficits dans la formation intellectuelle et apostolique de tant d'ouvriers ! Le mouvement socialiste ne sera vaincu que par un mouvement chrétien aussi puissant. Sans doute nous avons déjà quinze cents associations ouvrières, avec deux cent vingt mille membres ; mais qu'est ce nombre en face des millions de travailleurs catholiques ? Ces derniers témoignent trop d'indifférence pour le relèvement de leur condition. Cette insouciance en fait les ennemis de leurs propres intérêts... Ils manquent surtout d'intelligence sociale et attendent tout de l'État, de leurs directeurs, ou de leurs pasteurs. Comment les pénétrer de la conviction que le relèvement de leur état est impossible sans leur propre collaboration ? Ce n'est pas du dehors, mais du dedans que doit surgir la force impulsive dans l'action. Il ne suffit donc pas que nos associés soient des « braves gens » ; il nous faut, non des groupes de préservation, mais des milices conquérantes, des centres d'entraînement... Aussi nos *Vereine* doivent-ils devenir des écoles d'éducation sociale et apologétique. Tous leurs membres doivent recevoir et étudier le *Bulletin* de la fédération, et dans chaque *Verein* des cours spéciaux transformeront les membres intelligents en forces dirigeantes. L'orateur conjure les catholiques d'opposer syndicats à syndicats, de ne pas reculer devant les sacrifices d'argent. N'ont-ils pas dans la lutte un mobile supérieur ? S'ils sont refoulés par le socialisme, c'en est fait du christianisme dans le monde ouvrier avec ses millions de membres ;

c'en est fait de la religion en Allemagne. Cette pensée secouera ceux d'entre les catholiques que leurs intérêts économiques n'ont pu décider encore à adhérer au mouvement ouvrier. Il s'agit d'un véritable apostolat laïque dans le monde du travail. Si dur que soit le labeur, en face des assauts du dehors et des difficultés du dedans, les obstacles sont peu de chose, si nous songeons que nous luttons pour la défense du christianisme et de l'Église, et pour le bien de la nation. Alors les milices chrétiennes inscriront la victoire sur leur drapeau.

On comprend l'effet de semblables harangues sur un peuple déjà instruit, mobilisé, marchant aussi sous la direction de chefs rompus aux luttes sociales. Elles l'empêchent de s'endormir dans une quiétude satisfaite, le poussent comme en temps de guerre à serrer les rangs, à marcher en avant. C'est, sur le terrain des luttes contemporaines, l'idée de saint Paul qui demande d'oublier le bien réalisé pour tendre les énergies de l'âme vers de nouvelles conquêtes.

Ces quatre grandes réunions ouvrières se terminèrent dans la soirée, à six heures environ.

A huit heures, dans la *Festhalle* transformée en immense salon de réception, a lieu la *séance traditionnelle de bienvenue*, la *Begrüssungsfeier*. Longtemps avant l'heure indiquée, la foule afflue, avide de voir et d'entendre; le flot monte, monte; je trouve juste de quoi me tapir sous la tribune; la police intervient enfin et barre les issues; on estime à douze mille personnes la masse empilée dans la vaste salle. Cependant un calme parfait y règne. Après une symphonie exécutée par la musique militaire du 11e régiment d'infanterie et un chœur d'une imposante majesté, chanté par trois cent cinquante voix, commence la série des toasts et des discours qui défilent, défilent, défilent... Paroles brèves et pleines de cordialité, salutations gaies et originales, graves et solennelles, claironnantes et vibrantes, comme les personnages si variés qui les débitent. C'est un régal sans pareil, et les heures s'envolent rapides. Les hôtes de tous les recoins de l'Allemagne et des régions les plus diverses apportent tour à tour félicitations, hommages, souvenirs et souhaits à l'assemblée nationale des catholiques.

Le sympathique conseiller de commerce M. Charles Pustet ouvre le feu. C'est son droit et son devoir de président du

comité local. Il salue l'immaculée Patronne de la Bavière, les hauts personnages présents, les étrangers peu habitués à la langue allemande; « et cependant, dit-il, ils nous comprennent et nous les comprenons; c'est la charité qui fait cette merveille ». Il rappelle avec quel amour tout le monde s'est mis à la préparation d'une si grande assemblée, exalte la glorieuse manifestation ouvrière de l'après-midi, et rend hommage aux autorités de la cité, de la Bavière et de l'empire. Après lui, voici le bourgmestre à la chaîne d'or; nous le connaissons déjà; il parle à merveille pour un protestant et doit abominer la *Ligue évangélique* et ses pasteurs enfiellés. Un chanoine de Cologne rappelle qu'un grand nombre de prêtres des bords du Rhin trouvèrent asile et occupation sur les bords du Danube, dans le diocèse de Ratisbonne, pendant le *Kulturkampf*. Sur les soixante-sept survivants, la moitié est présente au congrès. Le docteur Burguburu, de Strasbourg, promet au congrès un accueil cordial dans sa bonne ville en 1905; le professeur Kintzinger, de Metz, dit que les Lorrains, loin de s'isoler d'un mouvement aussi salutaire, veulent s'unir dans le labeur aux catholiques allemands. Voici un docte Espagnol et un abbé de Rouen très applaudi; le P. de Santi, de Rome, rapporte, tout chaud encore, le salut du Saint-Père à ses *buoni tedeschi*. Mgr Maylath, de Transylvanie, est fêté. La Bohême, Vienne, la Suisse, le Hanovre, la Westphalie, les bords du lac de Constance, ont des représentants pleins d'humour et, pendant que la bière, la sueur, les discours et l'harmonie coulent à flots, on perd la notion du temps. Nous nous retirons enfin vers minuit, l'âme embaumée et ravie de tant de verve, de cordialité, de bon sens chrétien et d'empoignantes splendeurs. Décidément, le congrès est lancé.

Lundi 22 août. — Mgr de Stein, archevêque de Munich, chante ce matin une *grand'messe pontificale* très solennelle à la cathédrale. Sous la direction du docteur Haberl, président général du *Cæcilienverein*, la maîtrise exécute des chœurs palestriniens. Que cette musique est reposante dans sa puissante harmonie! Ces chants faits de souplesse et de simplicité semblent naître spontanément du sentiment profond de la pensée exprimée. L'Allemand a la voix limpide et professe

l'horreur de ces trémolos à effet, de ces cris inarticulés qui exaspèrent l'oreille et le recueillement. Douceur angélique, piété qui élève, tel est le caractère de cette bienheureuse musique.

La grand'messe est terminée. La place de la cathédrale est noire de monde sous le brillant soleil. Voici la voiture des évêques. Brusquement, dans le silence, toutes les têtes se découvrent. Quel beau spectacle! Puis c'est la sortie et le cortège de gala des *Associations d'étudiants catholiques*. Quel déploiement de luxe et de splendeur! A mesure que les chefs et porte-étendard des divers groupes en grande tenue descendent sur la place, une voiture se présente, un valet de pied en livrée fait monter ces jeunes gens et leur remet la bannière de leur corporation. Ces bannières sont d'une grande variété et d'une étonnante richesse, toutes couvertes de broderies, de brocarts d'or et d'argent, de chamarrures multicolores. J'en compte vingt et une. Mais mes yeux ne peuvent se détourner de cette élite de jeunesse. Ils sont charmants, ces fils de la blonde Bavière, avec leur ouverte et candide figure, exempte de timidité et d'allure fanfaronne. S'ils sont à l'honneur, ils sont aussi au devoir, et depuis quelque temps à la peine. Sous le double prétexte que les associations confessionnelles détruisent la liberté académique de penser et fournissent des recrues au centre, une odieuse campagne est menée contre eux depuis un an.

Dans son discours de clôture, M. le président Porsch fit l'historique de cette guerre religieuse d'un nouveau genre, attisée surtout à l'Université d'Iéna et à l'École technique supérieure de Hanovre. Il combla d'encouragements et d'éloges les jeunes catholiques associés dans les universités allemandes, et réfuta leurs adversaires avec une cinglante ironie. L'assemblée acclama vivement le groupe d'étudiants présents, et ceux-ci la remercièrent à leur façon, en agitant gaiement en l'air leurs jolies toques à plumes blanches. Cette nouvelle manœuvre de l'intolérance protestante a eu pour effet un développement remarquable de la vie corporative des étudiants, surtout à l'Université de Strasbourg, où plusieurs nouvelles associations se sont formées récemment[1].

1. L'empereur vient d'administrer une douche plus que fraîche aux étu-

Après ce riant défilé de jeunesse, les congressistes se rendent en foule au vélodrome où se tient la *première assemblée générale fermée*. Un discours de M. le professeur Linck montre dans l'*incrédulité* et l'*égoïsme* les deux principaux ennemis de la cause catholique. Puis on procède, sur la présentation de M. Pustet, à la *constitution du bureau* du congrès. Les nominations ont été concertées d'avance par le comité local, d'accord avec le comité central, et l'assemblée sanctionne de ses applaudissements les noms des dignitaires à mesure qu'ils lui sont proposés. Ces messieurs prennent place sur l'estrade, expriment leur reconnaissance, et promettent entier dévouement pour justifier la confiance qu'on leur témoigne.

Ce travail terminé, on présente à l'approbation de l'assemblée, sans la soumettre à la discussion de la première section dont elle dépend, la motion concernant la *question romaine*. Elle mérite d'être mentionnée, car elle contient une modification, disons une atténuation notable, à celles toujours votées jusqu'ici par les congrès. Pour la première fois, une assemblée générale ne réclame pas en termes formels le rétablissement du *pouvoir temporel*. « Ce n'est pas sans en avoir référé à Rome, m'affirme M. le député von Oerterer, que la résolution a été ainsi formulée. Ne soyons pas plus *catholiques* que le pape. Tout ce qu'il veut, rien que ce qu'il veut, tel est notre programme. Nous n'avons pas à lui dicter sa manière d'agir, et nous devons soumettre notre jugement au sien. »

« La 51e assemblée générale ne saurait négliger, comme toutes les précédentes, d'élever une protestation contre la situation faite au Saint-Siège à Rome, depuis l'année 1870. Les catholiques allemands, d'accord avec ceux du monde entier, ne peuvent renoncer à exiger que leur chef suprême, le pape, jouisse d'une indépendance, d'une liberté pleines et réelles, condition indispensable de la liberté et de

diants protestants réunis en mars à Eisenach, *pour aviser à écarter les dangers qui naissent des corporations catholiques d'étudiants*, c'est-à-dire pour travailler à les détruire. Le congrès, dans son rêve de l'*empire protestant*, a cru de son devoir d'adresser un télégramme à Sa Majesté. Voici la réponse : « J'accueille volontiers l'hommage venu d'Eisenach, dans l'espérance que nos étudiants s'efforceront toujours de maintenir bien haut la liberté de pensée allemande, *même par le respect des convictions de ceux qui ne pensent pas comme eux*. » Fort penauds, nos jeunes don Quichottes ! (*Augsburger Postzeitung*, n° du 16 mars 1905.)

l'indépendance de l'Église. Ils ne reconnaîtront ces garanties de liberté et d'indépendance que dans l'établissement d'un état de choses auquel le pape lui-même pourra acquiescer. »

Inutile, ajoute en substance M. Bachem, de justifier longuement cette résolution. Les congrès ont toujours placé en première ligne les intérêts de la papauté, et il nous est impossible d'admettre que la situation du Saint-Siège soit satisfaisante. Nous désirons une amélioration nécessaire au libre exercice du gouvernement pontifical. Par quels voies et moyens cette amélioration peut-elle être obtenue? Cette question dépasse notre compétence et est réservée au jugement de celui que l'Esprit de Dieu ne cesse de diriger. Ce que le pape décidera et approuvera, recevra, comme toujours, notre pleine approbation.

Et sur ce, sans discussion, la résolution est votée à l'unanimité.

L'assemblée adopte ensuite une chaude motion de M. le député du Landtag Cahensly, en faveur du *Sanct Raphaelsverein* dont il est, depuis de longues années, le zélé président et dont il fut, au début, l'organisateur. L'émigration européenne aux États-Unis s'est élevée, du 1er juin 1902 au 1er juin 1903, à 894 250 personnes, dont 597 000, c'est-à-dire les deux tiers, sont catholiques. Cet exode crée à l'association des obligations sans cesse croissantes.

On se sépare vers midi, pour se disperser dans de nombreuses réunions privées et se retrouver à l'*assemblée générale du soir*, à cinq heures, à la *Festhalle*. M. le président Félix Porsch ouvre cette réunion par le discours dont nous avons déjà parlé et qui se résume ainsi :

L'assemblée annuelle des catholiques est restée fidèle aux traditions de ses origines. Elle n'a pas dégénéré en congrès politique du centre; elle est aussi demeurée étrangère à toute polémique confessionnelle; elle marchera dans cette voie, malgré les excitations actuelles. Elle ne travaille que pour la liberté de l'Église, l'éducation chrétienne et le progrès social. Nous réclamons la suppression des lois d'exception qui frappent nos ordres religieux, et le libre exercice de leur religion pour les catholiques de tous les États allemands [1].

1. Un grand débat vient d'avoir lieu au Reichstag, en février 1905, sur la proposition Bachem, *Toleranzantrag*, projet de loi de tolérance. Après une joute où s'est signalé M. le député Grœber, le Parlement a renvoyé le projet de loi à une commission chargée de l'examiner. C'est vraiment un spectacle curieux et édifiant de voir le député socialiste de Munich, von Vollmar, apporter et motiver certains amendements qui tendent, au nom du bon sens et des droits de chacun, à rendre plus complète la liberté religieuse des catholiques. Que nous sommes loin de mœurs parlementaires aussi sages !

Après ce discours d'ouverture, nous entendons M. le docteur Esser, professeur d'université à Bonn. Il développe l'idée dominante qui animera le congrès : « Le monde renouvelé aux origines du christianisme par Jésus-Christ, le sera encore par lui. »

Mais la grande et belle parole du jour est celle de M. le député du Reichstag, Hermann Rœren, homme de belle prestance, sur les traits réguliers duquel brillent l'intelligence et la force de volonté. Il a rompu de rudes lances au Parlement dans sa lutte contre la littérature immorale. La vigueur de sa logique, sa lucidité d'esprit en font un des champions les plus estimés du centre. Il traite avec splendeur le sujet : *Papauté et ultramontanisme*, ou, si on veut, *Papauté religieuse et papauté politique*, et dans la seconde partie de son discours pulvérise la distinction si accréditée de nos jours, même hélas ! accentuée par certains hommes d'action catholiques, entre *cléricalisme* et *catholicisme*. Comment ne pas s'arrêter à cette page si instructive ?

Voyez, Messieurs, combien confuse est la limite qu'on trace entre catholicisme et cléricalisme, combien étroit le domaine qu'on octroie au catholicisme, à notre « vrai » catholicisme... On veut bien nous permettre d'aller à l'église, d'y prier, d'y faire même profession de notre foi ; actuellement ce n'est pas encore dépasser les limites du vrai catholicisme. Mais si, en dehors de la maison de Dieu, nous n'abandonnons pas notre Église et nos principes aux attaques, aux offenses, aux outrages, si nous intervenons pour la défendre sur le terrain où elle est attaquée et outragée, c'est du cléricalisme et un abus de la religion.

L'idéal du vrai catholique religieux consisterait à nous laisser paisiblement et patiemment exclure de toute vie publique, à tolérer avec une lâche indolence toute vilenie dans la vie extérieure et politique, à voir de gaieté de cœur l'ennemi en user à sa guise avec nos droits les plus importants, à nous laisser, disons-le bonnement, arracher la peau de derrière les oreilles. (*Très bien.*)

L'orateur montre ensuite que ce serait en quelque sorte *dédoubler le catholique* que de lui demander d'être tel à l'église, et de ne pas l'être ou de n'être rien du tout au dehors. Eh quoi ! ce qui est permis aux rationalistes, aux athées nous serait défendu ?

Aussi longtemps que nos droits les plus importants seront réglés publiquement et dans les parlements, tant qu'on ne nous permettra pas de les trancher à l'eglise ou à la sacristie, on voudra bien nous accorder de paraître là précisément où on en décide, c'est-à-dire dans la vie publique.

au Parlement, aux élections, dans nos représentations communales. Rien ne nous détournera de ce devoir, pas même la distinction entre catholicisme religieux et politique. Nous n'avons qu'une sorte de catholicisme, celui qui consiste à remplir tous les devoirs que nous trace notre attachement à l'Église, aussi bien nos devoirs sur le terrain purement religieux que ceux qui nous incombent comme membres de la société humaine. A ces derniers devoirs se rapporte en première ligne celui de défendre notre Église et notre foi, là où on les attaque et les outrage. Quels singuliers fils seraient ceux qui voudraient entourer de soins et d'honneurs leur mère au foyer, pour la laisser dans la rue en proie aux violences et aux insultes !

Voilà bien les catholiques et les fils que nous serions si nous manifestions amour et dévouement à l'Église dans l'intérieur de nos sanctuaires, sans nous soucier d'elle ni des assauts qu'on lui livre en dehors de ces quatre murs.

La journée s'achève sous la réconfortante impression de ce discours longuement applaudi. La netteté vigoureuse de la diction, l'éclat de la forme oratoire, la sobre beauté du geste, ajoutent à la solidité du fond cet effet sur les masses que nulle traduction ne saurait rendre.

Mardi 23 août. — Une messe solennelle de *Requiem* est chantée par Mgr le coadjuteur pour les membres défunts des précédents congrès. Aussitôt après, deux réunions importantes se tiennent simultanément : au vélodrome, la *deuxième assemblée générale fermée* ; à la *Festhalle,* l'assemblée générale du *Volksverein*. Un mot de chacune.

Dans la première, nous entendons d'abord un rapport de M. le comte Clément de Droste-Vischering, président du *comité central*, sur l'activité de ce comité pendant l'année écoulée. Il a envoyé à Rome une délégation d'hommage au Souverain Pontife, s'est adjoint de nouveaux membres et a élaboré une revision du code des assemblées générales ; ce travail est soumis à l'approbation du congrès.

Suit l'examen des résolutions apportées par M. Bachem, rapporteur de la première section, dite *de la question romaine, des missions, de la vie corporative, des formalités et des affaires extérieures.*

La question romaine, nous l'avons vu, est réglée. La deuxième résolution est dirigée contre les *publications immo-*

rales. Elle attire l'attention des catholiques sur l'association formée à Cologne pour les combattre et recommande d'en fonder de semblables, surtout dans les grandes villes.

Suit une série de motions concernant les œuvres de *missions*, de plus en plus nombreuses en Allemagne : *Association Saint-Joseph*, à Aix-la-Chapelle ; *Bonifatiusverein* ; *Association de dames et de jeunes filles* créée à Fulda pour le soutien des missions allemandes ; œuvre de la *Sainte-Enfance* et de l'*Ange gardien* ; *Société de Saint-Pierre Claver*, fondée en 1894 par la comtesse Ledochowska ; enfin l'*Africaverein*.

Ce développement prouve assez que les Allemands aspirent à participer le plus possible au privilège, qu'a eu jusqu'à ce jour la France, d'être l'apôtre de Dieu dans le monde. Le congrès recommande à la sollicitude des évêques et à la générosité des catholiques les neuf maisons de missionnaires existant en Allemagne. Le Parlement vient de se faire, au début d'avril, l'écho officiel de ces nobles préoccupations.

Une dernière résolution est émise en faveur des *Ligues de Windthorst*, fondées sous la présidence du prince de Lœwenstein, pour la formation de jeunes catholiques destinés à l'action et aux luttes politiques et sociales. Leur fédération compte quatre-vingt-dix groupes avec huit mille membres.

Pendant que cette réunion se tient au vélodrome, celle du Volksverein, l'*Association du peuple catholique*, a lieu dans la salle des fêtes. Ce chef-d'œuvre du lion mourant Windthorst excite de plus en plus l'attention et l'intérêt de l'Allemagne et des pays voisins. En France, des études récentes l'ont fait connaître et nous n'avons pas à insister sur l'exposé de ce mécanisme simple et puissant, sur cet immense *embrigadement du peuple catholique ;* il y a là *un assujettissement de toutes les forces du parti de Dieu et de l'ordre à une direction commune*, qui crée une poussée irrésistible vers le bien et une digue indispensable aux envahissements du socialisme. Depuis le congrès de Cologne, en 1903, le *Volksverein* a fait un pas de géant. De juin 1903 à juin 1904, il est monté, en chiffres ronds, de trois cent mille à quatre cent mille membres.

Le but du *Volksverein* tel que le définit son directeur général, l'abbé Pieper, est de provoquer un mouvement catholique social qui enlace le pays entier. Il prend position dans

toutes les questions sociales de législation, d'assistance mutuelle, d'activité favorable au bien commun, de vie corporative. Il veut montrer aussi bien à la masse populaire qu'aux états particuliers le chemin à suivre, les écarts à éviter. Il aspire à être la grande école de culture sociale et apologétique, où se forment jeunes et vieux.

C'est par une organisation serrée que ce travail d'évolution et d'éducation peut prospérer. Il y faut une armée de collaborateurs : *hommes de confiance* (Vertrauensmänner) disséminés partout, *agents spéciaux* (Geschaftsführer) dans les centres importants, *représentants régionaux*, enfin *orateurs*. Ils doivent se dévouer au travail de détail, se multiplier en tous lieux, faire surgir les réunions plénières et privées, créer des cours d'instruction sociale et apologétique, débattre dans les assemblées annuelles de délégués la tactique de la lutte quotidienne. Tel est l'état-major de plusieurs milliers d'hommes d'élite qui constitue le puissant levier d'influence du *Volksverein*. Un *bureau central de renseignements* a donné deux mille cinq cents réponses dans l'année; la bibliothèque de science sociale et d'apologétique a expédié sans frais trois mille trois cent soixante-sept livres et documents; d'août à septembre s'est tenu, à München-Gladbach, le *cours annuel d'économie politique et d'apologie*, à l'imitation duquel tout un réseau de cours semblables s'étend dans les centres du *Volksverein*. Là se forment les ouvriers intelligents qui deviennent les éducateurs de leurs frères et les agitateurs redoutés des luttes religieuses, électorales et sociales.

Plus de neuf mille réunions ont été tenues dans l'année; sept millions de publications ont été répandues. L'association a publié jusqu'à présent cinquante-cinq millions quatre cent mille écrits, dont vingt-cinq millions de tracts gratuits. La modique cotisation annuelle de 1 mark, tout en créant un lien palpable entre les membres, fournit, vu leur nombre, des ressources appréciables au *comité central directeur*. Font partie de ce dernier : un président, M. Franz Brandts, l'admirable industriel qui a entouré ses fabriques de München-Gladbach d'œuvres bienfaisantes; un vice-président, M. le député Trimborn, organisateur et orateur de premier ordre; le directeur général et sept membres.

Une *correspondance sociale* et une *correspondance apologétique* ont été envoyées gratuitement chaque semaine à trois cent soixante journaux, sans parler des abonnements particuliers. C'est là une mine précieuse de renseignements et un *principe d'unité* dans la marche en avant. Trente-trois *bureaux* du peuple, quatorze *secrétariats ouvriers* ont fonctionné activement. Le jeune clergé, de plus en plus initié à la science sociale, joue dans cette organisation un rôle prépondérant.

Ainsi, continue le directeur général, le *Volksverein* se dépense avec une activité qui s'étend de jour en jour. Il ne se refuse à aucun besoin, à aucun devoir. Mais son résultat le plus beau a été de créer une large unité de vues, dans notre action politique, sociale et apologétique. Cette entente de toutes les classes, de tous les états dans le travail commun est le secret des succès obtenus. Nous sommes d'autant plus fiers de cette concorde que nous l'avons défendue contre les dangers du dehors et du dedans : au dehors, des adversaires cherchent à nous enlever des troupes ou à enfoncer un coin dans nos rangs ; au dedans, les intérêts spéciaux, parfois opposés des diverses professions menacent de provoquer des divisions et des querelles entre frères. Le *Volksverein* a réussi à maintenir et à développer l'union en lignes serrées des catholiques allemands.

C'est son mérite le plus incontestable, le plus beau de ses résultats.

Mgr le coadjuteur et le chanoine Schædler continuent à enflammer cette multitude.

Le *Volksverein*, dit ce dernier, doit être l'association des associations ; elle doit englober et embrasser toute l'Allemagne catholique, elle est l'organisation centrale : tout en tenant compte des régions et des conditions particulières, elle les unit toutes dans la poursuite du but supérieur et commun.

Enfin, M. le député Adolphe Grœber, dans une harangue toute pénétrée d'un feu apostolique, réfute les objections qu'on apporte pour ne pas s'enrôler dans le *Volksverein*. C'est une croisade qu'il prêche, ce sont des combats nouveaux qu'il oppose à ceux où le sang coula jadis ; c'est pour la foi catholique, pour la fidélité au trône et à l'autel, à l'Église et à la patrie qu'il faut marcher. « Oh ! qu'ils viennent donc les apôtres du *Los von Rom !* nous ne les craignons pas. Le nouveau *Kulturkampf* nous trouvera prêts et armés,

comme l'acier il nous trempera de force et de courage. » L'assemblée fait une longue ovation à l'apôtre du *Volksverein* et se termine par des acclamations au Saint-Père, à l'empereur et au prince-régent[1].

La *seconde assemblée générale publique* s'ouvre splendide, au milieu de la joie qu'apporte à la multitude le télégramme de l'empereur, celui du prince-régent et peu après celui du Saint-Père.

Le docteur Schnürer, professeur à l'Université catholique de Fribourg, nous fait toucher du doigt l'*accord de la science et de la foi*, et montre les services rendus à travers les âges par l'Église, à la science et aux savants. Le docteur Huppert, prêtre, ancien élève du collège germanique à Rome et rédacteur de la *Kolnische Volkszeitung*, traite avec compétence de la *littérature moderne*.

Nous entendons, pour couronner cette grande journée, le retentissant discours de M. le chanoine Schædler, de Bamberg, sur la *question scolaire*. Le puissant orateur bavarois module depuis des années avec une verve intarissable sur ce sujet qui lui est cher. Il est l'apôtre de l'école chrétienne, de l'éducation chrétienne. Quel beau livre on ferait avec ses discours sur cette matière ! Il apporte dans sa campagne une chaleur de sentiment, une vigueur de raisonnement et parfois une indignation de bon sens, qui le font passer des plus attendrissants appels à la pitié envers les petits, aux traits de la plus impitoyable satire. On dirait l'écho du doux appel du Christ retentissant inaffaibli à travers les âges : « Laissez les petits enfants venir à moi », ou son cri vengeur : « Malheur à qui scandalisera un de ces petits qui croient en moi ! »

1. Le *Volksverein* accentue sa marche conquérante. Au début de l'année actuelle, il compte quatre cent trente-cinq mille adhérents. Dans la Lorraine annexée de langue française les réunions et les fondations font feu de file. Depuis un an, le *Bulletin de l'Union populaire* paraît en français à Metz, sous la direction de M. l'abbé G. Louis, aumônier de Sainte-Chrétienne. En décembre 1904, l'association comptait déjà plus de trois mille membres de langue française. Elle vient de conquérir à Metz même des centaines d'adhérents, à la suite d'un splendide discours de M. Hoyois, député de Tournai à la Chambre belge.

Fut-il jamais, dit l'orateur, campagne plus nécessaire, champ clos plus décisif pour l'avenir des sociétés ? Oui, la salle d'école est le champ de bataille sur lequel se décidera la question de savoir si la société restera chrétienne ou non. La question scolaire est pour le christianisme une question de vie ou de mort... Ecoutez Liebknecht au congrès socialiste de Halle : « Il faut mobiliser l'école contre l'Église, l'instituteur contre le prêtre. La vraie éducation exclut la religion ; la science pourvoit à de « bonnes » écoles ; c'est là le meilleur moyen d'en finir avec la religion. »

L'éloquent député démontre ensuite le droit primordial des parents dans cette matière :

Quand Danton s'écriait : « L'enfant appartient à la République avant d'appartenir aux parents », les têtes des rois et des princes roulaient sur l'échafaud. Avis aux puissants du jour, amateurs de cette doctrine. L'éducation est œuvre de sagesse et d'amour. Elle revient avant tout à la mère. L'État, être abstrait, ignore l'amour maternel. L'école n'est pas le but suprême ; son excellence est de continuer, de parfaire l'éducation donnée au foyer. Alors seulement elle est appuyée par le quatrième commandement. Hommage aux milliers de maîtres qui comprennent ainsi leur devoir !

Faire une éducation, c'est aider l'enfant à atteindre sa double destinée temporelle et éternelle. La religion y entre donc comme élément essentiel. L'éducation sans religion, c'est et cela restera du *dressage*. Les pédagogues modernes le savent, et voilà pourquoi ils prônent, parfois même avec onction, l'influence de la religion dans l'éducation. Mais de quelle religon s'agit-il ? Singulière décoction ! Il s'agit d'un enseignement religieux non confessionnel. « Arrière le dogme, nous crie-t-on ; arrière le Christ, Fils de Dieu, arrière la morale basée sur les dix commandements ! Vive la morale émancipée, digne du surhomme (*Uebermenseh*) ! » Et quand l'enfant demandera : *D'où? Où? Pourquoi?* Pas de réponse ! un silence embarrassé, ou bien, solution suprême, le *Nirvâna* !

Voilà pourquoi l'Église est la grande éducatrice. Et quand on lui crie : « A la porte de l'école », elle peut montrer le diplôme que le Christ lui-même lui donna, avec l'inscription : *Allez, enseignez toutes les nations*, sans réserve, sans exception... Cette parole n'a pas été dite à l'empereur romain, ni à l' « Ober-præsident » Ponce-Pilate, mais aux apôtres, à l'Église et à ceux qu'elle délègue en son nom. Les droits de l'Église sont supérieurs et antérieurs à ceux de tous les États. Nous désirons que les deux pouvoirs marchent la main dans la main dans l'œuvre de l'éducation chrétienne de notre peuple. Mais il est un droit que l'État n'aura jamais, c'est celui d'élever un enfant à l'encontre de la volonté des parents.

L'orateur en appelle à tous les partis d'une semblable oppres-

sion, et surtout aux *libéraux* qui clament toujours à pleine bouche le mot de *liberté*. Puis avec une vigueur superbe, il réclame l'école confessionnelle au nom même de la dignité et des convictions du maître, et s'écrie au milieu de l'hilarité générale : « *Religion ohne Confession ist Confusion*. Religion sans confession n'est que confusion ! » La religion doit pénétrer l'organisation scolaire, à tous les degrés, jusqu'à nos universités. Que le Christ règne à l'école et nous arriverons à renouveler le monde en Lui.

Ce pâle résumé peut faire comprendre les longues acclamations qui firent écho à ce discours, rehaussé par la verve et l'originalité si goûtée du brave champion de l'école chrétienne.

Mercredi 24 août. — Nous assistons ce matin à la *procession des reliques* à l'église Saint-Emmeran. Dans le chœur ont pris place les hauts dignitaires ecclésiastiques, les personnages politiques, le bureau de l'assemblée, des groupes de moines. Après la grand'messe et des chants bien beaux, le cortège se déroule dans sa solennité grave. Les châsses des saints évêques Ehrhard et Wolfgang, celle du martyr saint Emmeran en argent massif ciselé, sont portées par des prêtres et des lévites entourés de clercs munis de torches et d'encensoirs fumants.

Le peuple qui fait la haie offre un aspect des plus intéressants. Dans quel triptyque « rayonnant de foi divine et touchant de vérité humaine[1] » ai-je vu ces groupements ? Hommes pensifs, femmes ébahies, enfants naïvement ravis, les mains jointes, avec cet air transfiguré que donne l'émotion religieuse, jeunes filles à genoux, fenêtres garnies d'une foule curieuse... C'est la vision des temps écoulés, des races chrétiennes qui se font rares, vision réconfortante et douce, où la poésie embrasse la réalité en un trop court moment.

L'universalité de l'Église, a dit M. Porsch dans son discours de clôture, ne nous est pas seulement apparue dans les diverses nations que nous avons saluées ici ; elle s'est puissamment manifestée, lorsque, sous les murs antiques de Saint-Emmeran, ce mausolée vénérable, la procession, avec les saintes châsses, passait. A ce moment, les siècles écoulés défilèrent... ; nous songions aux grands empereurs, au pape Léon IX, aux saints qui ont accompli leur pèlerinage terrestre sur ce

1. E. Drumont.

vieux sol chrétien : saisissante rencontre du présent et du passé, gage du règne éternel de l'Eglise.

Mais il faut rentrer dans la réalité et courir au labeur. Déjà commence le magnifique travail de la *troisième assemblée générale fermée*. Il mériterait une étude approfondie, mais il faut glisser rapidement, non comme l'abeille qui pénètre, mais comme le papillon qui effleure, tant la matière abonde.

M. Bachem annonce que la première section approuve et propose d'accepter en bloc le *Règlement* remanié par le comité central. L'assemblée adopte la motion et récompense ainsi le comité central de ses heureux efforts.

La parole est ensuite à M. Antoni, bourgmestre de Fulda, rapporteur des résolutions de la *deuxième section*, dite des *questions sociales*. En voici quelques traits seulement :

Le congrès constate les progrès accomplis dans l'organisation de l'agriculture, sous forme de *Bauernvereine* et témoigne un intérêt exceptionnel aux *écoles agricoles et ménagères*. Il organise un réseau d'œuvres préventives pour empêcher les *jeunes campagnards* qui émigrent dans les villes de devenir la proie du socialisme.

Il voit avec bonheur se développer le mouvement corporatif dans le monde des *marchands et commerçants*, même à l'étranger. Il prend énergiquement en main les intérêts de la *classe moyenne* (Mittelstand), du *petit commerce*, des *artisans*, contre les grands magasins, la spéculation, la production à vil prix. Ces revendications ont été depuis présentées au Reichstag et sont très agitées dans les réunions publiques. La législation interviendra. L'assemblée félicite les *employés privés* de se grouper et de faire valoir avec sagesse leurs droits aux avantages des caisses d'assurance et des pensions de l'État.

Suivent plusieurs résolutions sur le *mouvement ouvrier* : développement, culture, agitation, propagande, bibliothèques, secrétariats du peuple.

La onzième demande qu'on fasse enfin pour les *ouvrières* ce qu'on a réalisé pour les hommes. Combien de jeunes filles, à Munich surtout, deviennent des socialistes enragées !

La question des *demeures ouvrières*, traitée à fond, a eu

aussi, dès l'automne, l'honneur d'une discussion au Parlement.

Sans transition, l'assemblée en vient aux travaux de la *quatrième section*: *science*, *écoles et éducation*, *presse*, *art chrétien*; le docteur Huppert est rapporteur.

Un intérêt exceptionnel est témoigné aux *publications* en faveur de la jeunesse. Une commission active d'instituteurs travaille à la diffusion des ouvrages qui combattent les écrits irréligieux, immoraux et socialistes, ce triple ennemi des jeunes lecteurs.

Suivent des résolutions encourageant le *Katholischer Pressverein* de Bavière dans sa campagne d'éducation populaire, *l'École confessionnelle*, *l'Art chrétien* et ses publications, le projet d'une université catholique à Salzburg, la *presse*, l'*Augustinusverein* qui la soutient et les *journalistes* qui se consument pour la bonne cause.

Le soir, à la *troisième assemblée générale publique*, M. le président salue la princesse royale Louis-Ferdinand, dont la charité et la haute intelligence méritent bien les acclamations des congressistes. La parole est donnée à M. Grœber sur l'*autorité* et ce qui peut la fortifier : admirable discours qui présente la doctrine de l'Église sur l'origine de l'*autorité*, son accord avec la liberté, la possibilité de la bonne harmonie entre les deux pouvoirs, séculier et religieux; les causes d'affaiblissement et les principes de relèvement de l'*autorité*.

Mgr Werthmann fait ensuite l'apologie de la *charité chrétienne* et montre ce qui reste à accomplir.

Enfin, M. le docteur Thaler, le sympathique député de Würzburg, nous trace un portrait vivant de l'*homme catholique* à travers les principales situations de l'existence.

La journée se termine par une brillante soirée dans un des plus vastes jardins de la ville. Pendant que six-mille personnes se pressent sous les ombrages et un vaste hall splendidement éclairés, pendant qu'une excellente musique militaire charme nos oreilles, les gerbes lumineuses d'un feu d'artifice irradient le vallon et les coteaux voisins. La température rafraîchie n'empêche pas les chaudes effusions d'une sincère cordialité chrétienne.

Jeudi 25 août. — Nous sommes au dernier jour de la

grande assemblée, jour qui sera rempli des plus agréables impressions et formera le couronnement glorieux de tant de fêtes et de travaux.

Dès huit heures du matin, s'ouvre dans la *Festhalle* même la *dernière assemblée générale fermée*, qui sera immédiatement suivie de la dernière réunion publique.

Restent à examiner et à sanctionner les résolutions de la *troisième section*, celle des *œuvres de charité*. Mgr Werthmann, son président, expose les résultats des délibérations.

La première résolution recommande la *fédération des œuvres charitables*, dite *Caritas-Verband*.

La deuxième rend hommage à l'activité des *Conférences de Saint-Vincent-de-Paul* et fait en leur faveur un appel aux jeunes gens des universités.

La troisième montre les résultats obtenus en ces dernières années, pour le *soin des malades à la campagne*, par une école d'infirmières libres, formée à Arenberg, et imitée ensuite à Munich. Vingt mille visites de malades ont été faites en un an. Le congrès invite les membres du tiers ordre à entrer dans cette voie.

La quatrième expose ce qui, depuis 1895, a été réalisé par l'*Association pour la protection des jeunes filles* (*Mædchenschutzverein*). Depuis 1897, elle a un centre international à Fribourg en Suisse. Ses ramifications gagnent les grandes villes. La *Bahnhofmission*, *mission des gares*, exerce au loin son influence préservatrice.

La cinquième et la sixième s'occupent de l'*émigration* vers les régions d'outremer. L'Église a, de ce chef, perdu peut-être plus de seize millions d'enfants au cours du siècle dernier. Le congrès rend hommage à M. Cahensly, à Mgr Scalbrini, de Plaisance, fondateur de l'ordre de Saint-Charles pour les émigrants, et à la branche du *Raphaelsverein* organisée depuis peu en Autriche.

La septième se rapporte à l'*émigration d'ouvriers italiens* qui, chaque anné, au printemps, se répandent au nombre de 287 000 en Suisse, en Allemagne, en France, en Autriche. Le rapporteur décrit la fâcheuse situation de ces pauvres déracinés, sans culture religieuse suffisante, et sans connaissance des lois et usages des régions qu'ils envahissent.

Le congrès recommande l'œuvre fondée à Crémone par Mgr Bonomelli, dite : *Opera di Assistenza*, les secrétariats ouvriers italiens et la diffusion du journal la *Patria*, qui se répand partout, au grand dépit des agitateurs socialistes.

La dernière résolution contre l'*alcoolisme* nous vaut d'entendre l'apôtre de la tempérance, le curé Neumann, de Mundt, dont la parole originale est richement documentée.

Il veut bien s'inscrire en faux contre l'adage qu'on redit en pays hessois :

Gefährlich ist's den Leu zu wecken,
Schrecklich ist das Wüstenthier :
Doch das schrecklichste der Schrecken
Ist der Bayer ohne Bier.

Qui voudrait du lion secouer la crinière ?
Le roi du désert est terrible en ses fureurs !
Mais la terreur des terreurs
C'est le Bavarois sans bière !

Il n'en est pas moins vrai qu'en 1903, l'Allemagne a absorbé 6750 millions de litres de bière, et dans un diocèse du sud de la Bavière, on a constaté une moyenne de 1 pfennig par tête consacré aux bonnes œuvres, contre 60 à 70 pfennigs de bière. Le congrès recommande les associations de tempérance, la littérature antialcoolique, la diffusion des boissons hygiéniques, surtout dans les associations catholiques et... les *séminaires*. Cette dernière mention est faite avec délicatesse et représentée par un *etc.*, dont le rapporteur insinue le sens ! Le prince de Lœwenstein, en quelques paroles ardentes, fait acclamer la noble campagne du curé Neumann.

Enfin l'assemblée salue de ses applaudissements la liste des *membres du comité central*, tel qu'il est constitué pour 1904-1905, et clôt ses travaux à neuf heures et demie du matin.

La *quatrième et dernière assemblée générale publique* présente l'aspect grandiose d'une foule visiblement heureuse et pleine d'enthousiasme. Au coup de dix heures, M. le président Porsch dont le talent, l'éloquence, le tact et la bonne grâce sont décidément au-dessus de tout éloge, fait son entrée et présente aux congressistes S. E. Mgr Caputo, nonce apostolique de Munich.

La parole est d'abord au directeur général du *Volksverein*, le docteur Pieper. Il nous expose les *principes dirigeants de la politique sociale chrétienne*. C'est un admirable programme que je résume :

Le fondement sur lequel s'appuie notre politique sociale est la conviction que l'activité catholique découle avant tout d'une *obligation religieuse et morale*. C'est de la racine éternellement jeune de la charité qu'est née l'idée sociale chez les catholiques d'Allemagne. Le devoir de la charité ne leur a pas fait oublier, à l'encontre de certaines tendances étrangères, celui de la justice commutative. Au contraire, ce sont les apôtres les plus pénétrés de l'esprit de charité qui n'ont cessé d'affirmer cette vérité : *L'activité sociale vaut mieux que la simple aumône.*

Second principe : Le motif déterminant religieux et moral doit rendre notre politique sociale *populaire*. L'Église a toujours été l'éducatrice du peuple ; nous allons à lui. Mais notre activité s'est gardée *des phrases creuses et de la pose démocratique* de gens qui se servent du peuple pour s'en faire un piédestal à leurs avantages. Le véritable amour du peuple a rendu, de bonne heure, les politiques sociaux catholiques capables de constater les déficits, d'indiquer les remèdes aux maux, d'en montrer l'usage et l'application. Cela nous a amenés à cette conclusion : « Ce qui se fait pour le peuple doit se faire par lui. » Et voilà pourquoi nos ouvriers catholiques représentent et défendent avec zèle notre programme de politique sociale.

Troisième principe : Cette activité toute populaire nous oblige à chercher dans le *menu travail de détail pratique* le secret du succès. « C'est de minimes cellules que se compose l'ensemble de l'organisme humain avec ses appareils vitaux les plus importants ; c'est aux moindres radicelles que les racines maîtresses du chêne puisent leur force vivifiante et leur indestructible solidité. Il en va de même dans le domaine social. C'est par la politique des mille petits moyens, qui répondent parfois aux plus réels besoins, et par l'emploi des rares grands moyens qui sont à leur disposition, que les catholiques allemands ont obtenu de si remarquables résultats dans la législation sociale, dans les associations professionnelles et dans l'organisation de sociétés économiques.

« C'est ce travail de détail qu'ont souvent admiré les catholiques étrangers, tandis que nous croyons pouvoir remarquer parfois chez eux de beaux discours, des écrits fort spirituels sur la question sociale, mais trop peu de contact avec le sol où seulement ils arriveraient à des résultats pratiques. Pour servir le peuple, nous nous interdisons de ressembler à l'aigle qui plane toujours sur les hauteurs.

« Nous nous contentons du fait brutal, nous poussons la charrue à travers la friche, couverte souvent de pierres et de ronces. Les résultats prouvent que nous avons réussi à ouvrir maint sillon, à y jeter mainte semence féconde. » Cette application au menu labeur pratique nous a préservés du libéralisme intécond de l'école de Manchester et

du socialisme. Nous avançons entre ces deux extrêmes, plaçant un pied devant l'autre, en représentants du progrès sagement mesuré.

Quatrième principe : De ce menu travail, il résulte que notre politique sociale est *actuelle et adaptée à l'époque présente*... L'orateur démontre ce fait et continue : « Ainsi le labeur des catholiques s'est épanoui en un ample déploiement de forces au profit d'une culture toute moderne, selon l'esprit de la mission civilisatrice du christianisme. »

L'orateur remercie, après Dieu, les vaillants qui parmi tant de peines, d'obstacles, de préjugés, ont frayé ces voies. Leur exemple nous oblige, bien loin de nous vanter ou de nous reposer, à rappeler au dernier d'entre nous ses devoirs sociaux.

Nous devons d'abord donner à notre activité une *extension* universelle. Nous avons sans doute quatorze cents associations ouvrières avec deux cent vingt mille membres ; environ mille *Gesellenvereine* avec cent quatre-vingt mille compagnons, huit cents associations de jeunes gens avec cent quarante mille membres ; quarante associations d'ouvrières avec trente-cinq mille adhérentes ; cent vingt associations marchandes avec quinze mille membres ; bien des dizaines de milliers de catholiques agissent de plus dans des groupements interconfessionnels d'agriculteurs, d'ouvriers, d'employés, d'artisans, etc... Mais nous n'en sommes pas encore au million, et combien de millions restent à assister, à entraîner dans une collaboration énergique !

Nous devons ensuite creuser et *approfondir* notre action. L'orateur revient sur la nécessité de la culture intensive des associations en vue du rendement social. Il supplie les catholiques aisés, prêtres et laïques, de comprendre leur mission et de donner leur concours, rend hommage à ces milliers et milliers de prêtres qui se dépensent dans les *Vereine* et conclut par un mot de confiance en des succès plus complets dans l'avenir.

Voici comme bouquet le plus brillant des discours du congrès : c'est celui de M. le chanoine docteur Meyenberg, de Lucerne. On eut de la peine, paraît-il, à faire agréer cet orateur peu connu jusque-là, et d'aspect plutôt frêle. Or il a soulevé l'immense assemblée en traitant ce magnifique sujet : *Solidité et largeur du système philosophique du monde d'après la doctrine catholique*. Beauté d'une diction toute classique, facilité d'élocution, élévation des aperçus d'ensemble, action empoignante ! L'auditoire captivé ne sortait d'un silence impressionnant que pour éclater en bravos, et la fin du discours fut saluée par une interminable ovation. « Ainsi devait parler Pierre l'Ermite », me dit un voisin.

M. le président s'excuse de prendre la parole après ce magnifique discours. Il le fera parce que la clôture d'une

pareille assemblée lui impose le devoir de venir, en quelque sorte, à la suite d'une belle lignée d'orateurs, glaner quelques épis dans le champ moissonné par eux.

M. Porsch constate les succès croissants des congrès annuels, rend hommage à l'éloquence des orateurs, au dévouement du comité local, à l'amabilité des gens de Ratisbonne.

« La meilleure récompense des messieurs de la cité est dans la conviction qu'à une époque où la croyance en Dieu est si impudemment attaquée, ils ont convoqué une assemblée de milliers d'hommes, qui, à la face du monde, ont rendu témoignage à Jésus-Christ et à son Église. »

Notre congrès a merveilleusement manifesté l'uiversalité de l'Église catholique... En dépit des divisions qui règnent ici-bas, il n'y a pas de dissentiments sur le terrain de notre foi, de la morale chrétienne, de la charité. Là nous tendons tous une main fraternelle. *Instaurare omnia in Christo!* Ce programme n'est pas particulier à l'Allemagne ; il vaut pour le monde entier... L'orateur loue le travail des sections et relève l'importance des résolutions concernant le *Bonifatiusverein* et les missions. « Tous nos discours, toutes nos résolutions se sont basés sur la triple idée qui inspira nos devanciers : liberté de l'Église et de son chef, liberté de l'enseignement, et solution de la question sociale d'après les principes chrétiens. »

Le président flétrit ensuite la stupide campagne menée contre les étudiants catholiques ; parle en termes pleins de bonne grâce de l'Alsace, où rendez-vous est donné pour 1905 ; et chante en finissant un hymne à l'*union*.

Après le discours et la bénédiction de Mgr le nonce, M. le président local Pustet fait acclamer M. Porsch. Celui-ci reprend : *Loué soit Jésus-Christ*. La foule entonne le *Te Deum* allemand. « Je vous remercie au nom de Dieu », dit encore le président. On accueille ce dernier mot par un tonnerre d'applaudissements, et l'immense assemblée se disperse. Il est midi cinquante minutes.

Cinq cents convives environ se retrouvent bientôt, unis en un *banquet* fraternel dans la salle du *Neues Haus*. La musique du 11e régiment d'infanterie, en civil, occupe une des galeries. Les membres éminents du congrès se retrouvent là, en habit. Bientôt les toasts succèdent aux toasts. La musique appuie les *Hoch* traditionnels d'un triple point d'orgue en accord parfait. Le Souverain Pontife, le prince-régent, l'empereur, l'épiscopat, le prince de Thurn et Taxis,

le président et le bureau du congrès, les orateurs, le comité local, l'antique cité, les hôtes de Ratisbonne, les vaillants du centre, les journalistes, enfin les chevaleresques champions de la cause catholique en Allemagne, trouvent tour à tour de dignes porte-parole pour les faire acclamer.

Je vois toujours en face de moi un riche citoyen de Cologne, homme superbe, décoré de l'ordre de Saint-Grégoire-le-Grand, qui fait couler le champagne dans nos verres et offre 1200 marks, si les Français veulent organiser un congrès d'études pour en venir à réaliser une semblable assemblée.

Il est quatre heures, les convives se rendent en hâte, qui à la gare, qui au quai du Danube pour l'excursion de la *Walhalla*. Ce monument de style grec fut élevé par Louis Ier à toutes les gloires de l'Allemagne; il domine, au sommet d'une colline boisée, le fleuve qui serpente à ses pieds, les montagnes lointaines et une vaste plaine où rient de nombreux clochers. C'est aujourd'hui la Saint-Louis. Dans une dernière improvisation, M. Porsch rend hommage à la mémoire de Louis Ier qui, dans des temps ingrats pour l'Allemagne, garda la foi à la grandeur de la patrie, et dépose, au nom de la 51e assemblée générale, une couronne de lauriers au pied de la statue en marbre blanc du roi Louis...

Au lendemain de ces grands jours, comme si un charme magique se fût rompu soudain, Ratisbonne avait repris son allure paisible et bourgeoise de bonne ville de province.

M'en voudra-t-on de conclure cette étude par une nouvelle constatation des grandes choses opérées par l'*union* chez les catholiques allemands et par un appel réitéré à l'*union des catholiques français*[1]?

Tandis que le Parlement s'acharne avec une haine aveugle à détruire la religion de la France, ne devons-nous pas, le premier moment de stupeur et d'indignation passé, nous unir pour courir à la défense? Eh quoi! l'ennemi n'est plus seulement à nos portes, il est dans nos murs, saccageant ce que nous avons de plus cher et de plus sacré, « et nous délibé-

1. Voir l'article: *Pour l'union et l'organisation des catholiques de France.* (*Études* du 20 février.)

rons » ! Toute divergence n'est pas refoulée, et il en reste parmi nous pour se perdre en discussions théoriques stériles, au lieu de voler au plus pressé ! Continuer à mettre en relief les points qui nous divisent, énerver et décourager le besoin d'entente et d'union dans la résistance, c'est assumer aujourd'hui une responsabilité redoutable. On nous écrase, donc trêve de polémiques. Debout, unissons-nous, face à l'ennemi ; et puisque c'est la religion catholique qu'on attaque, défendons-la, et cela sur le terrain où la guerre est portée, et pas à côté. Il faut, bon gré mal gré, que nous fassions de la politique catholique, puisque la politique a envahi presque exclusivement le domaine catholique. Si c'est là ce qu'on appelle former le *parti catholique*, tant mieux, formons-le, qu'il ait ou n'ait pas, comme tel, des représentants au Parlement. Le nom fait peu à la chose.

Nous n'empêcherons pas pour cela les libéraux et les honnêtes gens de nous tendre la main, comme nous sommes résolus à leur donner notre appui. Créons le *premier parlement national des catholiques de France*. Qu'importe l'accusation de *cléricalisme*; il s'agit de la défense élémentaire de notre foi, de nos âmes, des âmes de nos enfants. Qui donc voudrait protester encore contre cette *création du parti de Dieu et de la France*, et continuer à former, comme l'appelle M. Piou, la congrégation, non dissoute celle-là, *des bâtons dans les roues* ? La création d'un parti catholique ne nous reculera certes pas de cinquante ans en arrière, ni ne nuira à l'œuvre sociale ébauchée. Le prétendre serait nier la vertu sociale du catholicisme, et s'inscrire en faux contre l'évidence des faits et des résultats consignés dans ce travail.

Louer l'*unité catholique* dans son ampleur majestueuse; puis, au nom de cette unité, répudier l'union des catholiques en un parti puissant, c'est dire : *Faisons un magnifique concert, mais de grâce n'accordons pas les instruments !* Sophisme étrange ! L'unité catholique n'est pas un fait abstrait, comme l'unité mathématique ; elle n'est formée et entretenue que par l'union des pensées, des volontés, des forces, des activités catholiques. Elle ne vit que de cette union. L'union fait l'unité, et quand l'union des membres s'affaiblit ou disparaît, l'unité du corps elle aussi s'affaiblit ou disparaît. Et la parole du

Christ se réalise : « Tout royaume divisé sera désolé. » Ne pas vouloir d'une union effective, affective et pratique, c'est une diminution de l'esprit catholique, de l'esprit de Jésus-Christ, qui veut, au trait caractéristique de l'accord dans l'humilité et la subordination, nous reconnaître pour ses disciples. L'unité de doctrine ne suffit pas, sans l'union des cœurs et des actes, pour avoir pleinement cet esprit. Le protestantisme lui-même est avant tout une *protestation* contre l'union.

Tendons-nous donc les uns aux autres une main fraternelle et marchons à l'ennemi, au second, au troisième, au dernier rang, qu'importe. Nous aurons alors la vraie sagesse, qui n'affiche ni supériorité, ni infaillibilité dans ses méthodes, celle que Dieu féconde et bénit; et au-dessus des habiletés humaines, de toutes parts si tristement convaincues d'impuissance, nous glorifierons Dieu et l'obligerons à nous secourir, en nous mettant de son parti.

Léon SŒHNLIN.

UNE GRÈVE MODÈLE [1]

Il est peu de pays économiquement aussi intéressants que cette région de la Prusse rhénane et de la Westphalie, qui forme le bassin inférieur de la Rhur. Dans l'espace relativement restreint qui s'étend du Dortmund à Duisburg, s'agite une fourmilière humaine, ardente au travail. Une partie vit sous le sol labouré de larges et innombrables galeries, occupée à extraire le charbon ou le fer; l'autre, à la surface de ce sol qui menace à tout moment de s'effondrer, dans les aciéries, les hauts fourneaux, les forges, met en œuvre la matière première. Elle fournit à l'industrie allemande et aux marchés européens depuis la pacifique charrue du laboureur, ces puissantes machines qui emportent hommes et choses à travers l'espace, ces canons Krupp, formidables engins de destruction. Cette fourmilière, où jour et nuit le labeur est ininterrompu, ne compte pas moins de 280 000 ouvriers dispersés dans les agglomérations qui se sont multipliées à l'angle formé par le Rhin et son affluent la Ruhr. La population y est si dense que les faubourgs d'une ville touchent souvent aux faubourgs de l'autre.

A l'est, on trouve Dortmund, déjà célèbre dans les chroniques du dixième siècle. Elle garde du moyen âge de nombreux monuments, en particulier une belle église consacrée à Renaud, un des quatre fils Aymon. Par sa situation sur la route naturelle qui unit la vallée du Rhin à celle de l'Oder et de l'Elbe, elle est le marché le plus important de la Westphalie. Elle doit son éclat actuel à ses usines, à ses mines de houille et de fer. Elle a 80 000 habitants. A peu de distance de Dortmund, on rencontre Bochum (50 000 habitants), qui rivalise avec elle par son activité industrielle. Un peu plus loin vers l'ouest, c'est toute une forêt de cheminées qu'on

1. Pour la rédaction de cet article, les correspondances de l'envoyé spécial d'un excellent journal catholique, *le XXe Siècle*, de Bruxelles, nous ont été très utiles.

aperçoit : cheminées gigantesques des usines, cheminées des machines à vapeur et des mines de charbon. Le soir, quand tous ces foyers projettent vers le ciel leur fumée noire où se tordent des flammes rougeâtres, le spectacle est effrayant ; on se croirait dans l'antre sombre où les cyclopes forgeaient les armes des dieux. Cet antre est Essen. Sa population qui, en 1850, était de 10488 habitants, arrivait en 1892 au chiffre de 80 000. En cinq ans seulement, elle a augmenté de 32 000 habitants : la population de notre Creusot. C'est au nord-ouest d'Essen que se trouve le célèbre établissement Krupp. Il s'étend sur une superficie de 400 hectares, dont 75 sont couverts de constructions. Il occupe jusqu'à 15 000 ouvriers logés en partie dans des cités construites pour eux près des usines. Des trains y circulent continuellement. Ils apportent dans d'immenses hangars la houille et le minerai et remportent pour les expédier au loin toutes sortes de machines. On sait moins que cet antre du fer et de l'acier possède une des plus vieilles cathédrales de l'Allemagne. Sa construction remonte au neuvième siècle.

Au delà d'Essen, vers l'ouest, en ce coin où le Rhin et la Ruhr joignent leurs eaux, sont Duisburg et Ruhrort. Ces deux villes servent de débouchés à une grande partie de la production métallurgique et houillère du bassin. Elle y arrive soit par les bateaux de la Ruhr, soit par la ligne de chemin de fer qui longe cette rivière. A Duisburg, un canal de 5 kilomètres met la Ruhr en communication directe avec le Rhin qui emporte houille, fer, machines, vers Düsseldorf ou Cologne. Ruhrort, situé un peu au-dessus de Duisburg, au confluent de la Ruhr et du Rhin, est le port ou mieux le groupe de ports, le plus animé de la vallée rhénane. Des bacs à vapeur y transportent continuellement d'un bord à l'autre des trains qu'on décharge dans de puissants navires entraînés par le grand fleuve vers la Hollande.

Le bassin de la Rhur dont nous venons de signaler les centres principaux, est le bassin houiller le plus important du continent européen. Exploité depuis le quatorzième siècle, sa valeur actuelle n'atteint pas moins de 100 milliards de francs. Il comprend 74 veines ayant une épaisseur totale de 70 mètres. Il produit plus de 52 millions de tonnes par an, à

peu près le tiers de la production totale de l'empire allemand. La France ne dépasse guère 35 millions et ne vient qu'au quatrième rang, après l'Angleterre (250 millions), l'Allemagne (170 millions) et l'Autriche (45 millions). L'importance du bassin houiller de la Ruhr est encore accrue par les riches mines de fer qui sont dans la région. Rien d'étonnant que sur le quadrilatère de 65 kilomètres de long sur 30 de large compris entre Gladbach, Cologne, Dortmund et Duisburg, les plus grandes fonderies et forges se soient accumulées. La population y a augmenté de 80 p. 100 entre 1875 et 1880. L'Allemagne est à la tête des nations productrices de fer : sa production annuelle de 10 millions de tonnes laisse derrière elle l'Angleterre avec 9 millions et la France avec 3 millions.

Tel est, géographiquement et industriellement, le pays où le 17 janvier dernier éclatait une grève formidable de plus de 200 000 ouvriers. Peu d'événements dans ces dernières années ont marqué comme celui-là l'histoire économique de l'Europe. A ce titre seul, il vaut d'être étudié de près. Mais d'autres raisons, et plus graves, nous ont décidé à entreprendre ce travail. Il nous a semblé que cette grève, soit par son origine, soit par les événements qu'elle a vus naître, soit par l'attitude des intéressés et de l'opinion publique, soit par les effets sociaux obtenus, mérite d'attirer l'attention de tous ceux qui s'intéressent à l'avenir et au bien-être matériel et moral de notre démocratie. D'ailleurs, patrons et ouvriers y trouveront d'utiles leçons.

*
* *

Un sourd mécontentement régnait depuis de longs mois parmi les mineurs du bassin de la Rhur. On en voyait de temps à autre des manifestations non équivoques. Le puissant syndicat qui a acheté le terrain houiller avait décidé en 1904 de cesser l'exploitation de certains puits. Les ouvriers qui y travaillaient furent renvoyés. On les reprit bien ailleurs, au moins en partie, mais ce changement de résidence, l'obligation de quitter la maison dont ils étaient le plus souvent propriétaires auprès des fosses, pour aller en pays inconnu se loger coûteusement, en indisposa beaucoup contre le syn-

dicat. Et puis, le fait que les exploitations étaient à peu près toutes aux mains de grandes sociétés anonymes, avait eu pour conséquence de mettre les mineurs à la merci des employés, ingénieurs ou porions, sans recours possible auprès des patrons. Ils se plaignaient donc d'être traités moins paternellement qu'autrefois. Restant chez eux, loin du tracas, les propriétaires recevaient l'argent, mais s'intéressaient peu au sort de ceux qui le leur procuraient au prix d'un pénible labeur. Là, comme ailleurs, le capitalisme industriel tuait la fonction patronale.

De plus, les compagnies houillères voyaient de très mauvais œil leurs ouvriers entrer dans un syndicat, quelle que pût être son étiquette, socialiste ou chrétienne. Elles faisaient tout pour empêcher ces associations et ne voulaient pas entendre parler de réclamations collectives. Comme le disait fort bien, à ce propos, M. Maurice Courcelle dans *l'Univers*, « elles auraient voulu voir se perpétuer le régime du « bon tyran » qui a pu avoir des résultats bienfaisants et féconds au temps de l'industrie familiale et quasi paternelle, mais qui a le tort grave aujourd'hui d'être en désaccord avec les relations nouvelles du capital et du travail dans la grande industrie ». Du reste, en un pays où la législation sociale est si avancée, il se trouve que les unions professionnelles n'ont pas encore de capacité juridique.

Ces griefs généraux entretenaient dans les chantiers l'esprit de grève. Elle devait éclater quand des griefs plus particuliers et plus palpaples seraient à la disposition des mécontents ou des meneurs. C'est ce qui arriva. Au charbonnage de Hercules, à Essen, un ouvrier fut renvoyé qui était à la tête d'une organisation socialiste. Il se prétendit calomnié et maltraité en raison de ses opinions. Ses camarades du charbonnage prirent fait et cause pour lui. Il y eut des réunions sous la présidence du député socialiste Hué, et l'on nomma une commission de trois membres, chargés de négocier avec la direction. Cette difficulté eût sans doute été aplanie et vraisemblablement pas à l'avantage du renvoyé, si un incident n'eût alors surgi, qui lui, intéressait tous les mineurs. La première semaine de janvier, au charbonnage de Bruchstrasse, la direction annonçait à ses ouvriers qu'à partir du

1er février, il serait consacré trois quarts d'heure au lieu d'une demi-heure à la descente et à la remonte. Ils devaient déclarer, avant le 15 janvier, s'ils acceptaient cette modification. Or, le temps de descente et de remonte n'est pas compris dans la durée du travail, généralement fixé à huit heures. Comme les couches sont de plus en plus profondes, de par le décret patronal, la journée s'allongeait sans que le salaire augmentât. Les mineurs délibérèrent à propos de cet ultimatum. Sur 1260 que la mesure intéressait, 1 150 se prononcèrent contre. Des négociations pour la paix furent tentées, mais sans résultat.

L'incendie était allumé. Il fallait, des deux côtés, une grande prudence, beaucoup d'esprit de conciliation pour arrêter ses ravages.

Des 280 000 ouvriers du bassin, un peu plus d'un tiers sont unis dans quatre grandes organisations. Le syndicat socialiste compte 60 000 membres; le syndicat chrétien (catholiques et protestants), 40 000; le syndicat polonais, 10 000 et le syndicat Hirsch-Dunker, 1 000. Dès que la grève eut éclaté à Bruchstrasse, les délégués des quatre organisations se réunirent, et après de nouvelles tentatives pour résoudre pacifiquement le conflit, ils décidèrent de lancer un manifeste à tous les ouvriers mineurs. On y lisait que, les patrons se montrant irréductibles, on approuvait les camarades de Bruchstrasse de ne pas consentir à la modification dans les heures de descente et de remonte. En même temps, on précisait les revendications qu'on allait porter devant le Parlement :

« Nous réclamons le règlement, par la loi, de la durée du temps de remonte et de descente; de la durée du travail dans les couches; de la manière de fixer le salaire; la suppression du *nul*[1]; par conséquent, le payement d'après le poids du

1. Dans les charbonnages de la Ruhr, on ne tient pas compte à l'ouvrier, pour fixer le salaire, du charbon abattu, s'il y a du mauvais charbon mêlé au bon, ou si le wagonnet n'est pas complètement rempli. On appelle cela « *der Nulle :* le nul ». La question de savoir s'il y a nul est laissée à l'appréciation des surveillants du fond. Cela donne lieu à d'incessantes contestations. Les ouvriers font observer que si du mauvais charbon, « des cailloux » se trouvent mêlés au bon, on doit l'attribuer à la constitution géologique de la couche. Il est injuste de les en rendre responsables.

charbon abattu; la création de contrôleurs ouvriers surveillant le pesage des wagonnets et inspectant les installations du fond; nous demandons aussi protection contre les brutalités. »

On le voit, ces réclamations dépassent, et de beaucoup, celles qui ont occasionné la grève partielle à Bruchstrasse. Les délégués profitent des événements pour exposer toutes les doléances des mineurs. Ils tâtent le terrain et essayent d'intimider les patrons par la menace d'une grève générale. Au fond, pourtant, ils n'en veulent pas. Ils savent que le moment est peu favorable. La provision de charbon extrait est abondante et, tous les mineurs n'étant pas syndiqués, on n'obéirait pas promptement au mot d'ordre. Aussi se hâtent-ils de prévenir leurs camarades contre tout mouvement irréfléchi. « Les ouvriers d'aucun charbonnage ne doivent aller de l'avant sans entente préalable avec les chefs des organisations et sans leur approbation. Nous sommes fermement convaincus qu'une grève générale serait funeste aux mineurs. Seuls, les maîtres de charbonnage en tireraient profit. Camarades, écoutez la voix de vos chefs élus, demeurez calmes. Aidez ceux de Bruchstrasse combattant pour notre bon droit en ne faisant rien qui puisse y diminuer le chômage; vous les soutiendrez ainsi bien mieux que par une grève qu'espèrent certains exploitants. Camarades, maintenez strictement la discipline parmi vous, ne cédez pas aux provocations, fortifiez promptement vos organisations : l'union fait la force. »

Ce manifeste est irréprochable. Il ne renferme aucune de ces violences de langage coutumières aux agitateurs; il reste sur le terrain de la défense légitime des intérêts professionnels. Pas un mot que le plus susceptible des patrons puisse regarder comme injurieux.

Telle était la situation au 9 janvier. L'on est en droit de se demander si, tous les ouvriers se trouvant syndiqués, la consigne donnée par leurs délégués n'eût pas été plus facilement observée et, par le fait, la grève générale évitée. En tout cas, leurs décisions pacifiques, mais fermes, auraient été plus fortes pour vaincre les résistances des compagnies. D'où il apparaît que le syndicat, loin d'être par lui-même un

instrument de grèves peut, au contraire, quand il n'est pas aux mains d'une faction politique, les arrêter. Mais tous les ouvriers du bassin n'étaient pas fortement groupés dans des unions professionnelles. On n'obéit donc pas au mot d'ordre. Ce fut bientôt la débandade. Poussés par des meneurs aveugles et sans mandat, des équipes entières crurent mieux soutenir leurs camarades de Bruchstrasse et leur propre cause en se mettant, eux aussi, en grève.

Dès le 11 janvier, 74 fosses se trouvaient vides; 51 453 ouvriers les avaient quittées. C'était la guerre déclarée des deux côtés. Dans six mines, appartenant à la Société de Harpen, on afficha des placards annonçant que tous les mineurs persistant à refuser du travail seraient considérés comme chassés. Ceux qui habitaient des locaux de la Compagnie recevaient leur congé pour le 1er février.

La grève s'étend rapidement. Les délégués, qui ont été impuissants à l'arrêter, essayent de la circonscrire. Ils se réunissent à Essen le 12 janvier, élisent une commission chargée de formuler des réclamations modérées, mais énergiques, qu'on transmettra, sans tarder, à l'association patronale. Les voici : « Pour la durée du travail, on demande qu'à la fin de 1906, elle soit abaissée progressivement à huit heures, descente et remonte comprises; dans les endroits où la chaleur dépasse 28°, elle ne devra être que de six heures. Pour les salaires, le minimum sera de 4 mk. 50 pour les abatteurs, de 5 marks pour les travailleurs du coke. Des salaires minima sont aussi indiqués pour les autres catégories d'ouvriers. » Les autres revendications ne diffèrent pas de celles du manifeste; elles ont trait notamment à la question des *nuls*, à l'inspection ouvrière, aux mauvais traitements, à la constitution des caisses de prévoyance dont les mineurs se plaignent d'être écartés.

En envoyant ces doléances, la commission demandait aux propriétaires qu'ils veulussent bien lui donner une réponse le 16 janvier à midi. Au cas où elle serait négative, tout le bassin serait en grève dès le 17.

Dans l'après-midi du 13 avait lieu, à Bochum, une réunion de 800 femmes de mineurs. L'une d'elles y prononça un ardent discours pour exciter ses compagnes à encourager

leurs maris dans la lutte. Détail piquant : elle les engagea vivement à veiller à ce qu'ils s'abstinssent d'alcool, leur proposant l'exemple des femmes de Berlin qui avaient pris une part active à une récente grève de boulangers.

En même temps, on signalait quelques collisions entre chômeurs et non-grévistes. Rien de grave encore, mais les esprits s'échauffaient. Le gouvernement envoya dans la région des brigades de gendarmerie. Le 14, le nombre des grévistes s'élevait à 60 126. A un moment, la police dut intervenir, sabre au clair.

Mais, qu'allaient répondre les patrons ? Les délégués se réunirent dans l'après-midi du 16 à Essen pour le savoir. Un regrettable malentendu indisposa, dès le début, les ouvriers. La lettre de l'association patronale avait été adressée à Essert, secrétaire du syndicat chrétien. Les quatre associations l'avaient habilement élu président de leur comité et, comme tel, il avait signé leurs réclamations. Or Essert ne se trouvait pas chez lui, à Altenessen, quand la réponse y arriva. Avant que les intéressés en eussent pris directement connaissance, un journal local la publiait, et elle était froidement négative. Les patrons refusaient d'écouter aucune revendication ; ayant embauché individuellement les ouvriers, ils ne reconnaissaient pas, dans les délégués, leurs représentants. Ils ne discuteraient donc pas avec eux. D'ailleurs, les écouter serait vouloir la ruine de l'industrie minière. Ils désiraient une enquête gouvernementale qui, si elle était impartiale et objective, tournerait à leur avantage.

Cette fin de non-recevoir un peu brutale connue, les représentants des syndicats proclamèrent la grève générale à l'unanimité. Ils rédigèrent en même temps un manifeste où ils suppliaient leurs camarades d'éviter toute violence; ils les invitaient à chasser les fauteurs de troubles. Le délégué Kester protesta contre ceux qui voulaient exploiter la situation au profit d'un parti. Il demanda que, dans les réunions, on s'abstînt de toute propagande politique. Sa réclamation visait certaines manœuvres des socialistes. Leurs leaders, notamment le député Sachse, avaient eu une attitude correcte. Ils déconseillèrent la grève générale et se tinrent sur le terrain des intérêts professionnels. Mais d'autres agita-

teurs ne les imitèrent pas. Un journal régional ne cessait d'exciter les esprits, accusant de trahison les chefs. On apposait des affiches poussant à la révolte en masse. Aussi est-ce dans les localités où les syndicats chrétiens avaient le plus d'adhérents que la consigne « pas de grève générale » fut le mieux observé et l'ordre le moins troublé.

*
* *

Il est intéressant de voir quelle a été, jusqu'ici, l'attitude des diverses associations, de l'opinion et du gouvernement.

Nous l'avons indiqué. Dès les premiers événements, une parfaite solidarité régna entre les quatre grands syndicats. L'organe socialiste, *Vorwærts*, le 14 janvier, faisait remarquer que « les associations dites chrétiennes étaient les plus ardentes. Leurs membres ne se gênaient pas pour dire qu'on avait assez crié et qu'il fallait agir. » Un ouvrier chrétien était président de la commission ouvrière.

Même avant le refus des patrons de négocier, la presse catholique, en général, était favorable aux grévistes. Le 9 janvier, dans une réunion de mineurs, à Essen, on votait un ordre du jour proclamant son attitude impartiale et sympathique. Le 14, la *Sociale Praxis*, de München Gladbuch, publiait un article sur la grève. Il était signé par le docteur Pieper, secrétaire de cette magnifique association populaire, le *Volksverein*, dont les ramifications et les œuvres vives couvrent l'Allemagne. Nous voulons en donner une idée. On verra que les catholiques d'outre-Rhin ne se contentent pas de gémir et de faire des vœux. Ils savent, le cas échéant, au Parlement, dans la presse, être les intrépides avocats de la classe ouvrière. Et le peuple leur garde sa confiance. Qu'ils nous soient, ici encore, un exemple. Que toute cause, sur tous les terrains, dès lors qu'elle est juste, nous trouve prêts. Nous nous imposerons ainsi à la bienveillance de nos concitoyens.

Le docteur Pieper écrivait donc que les motifs de mécontentement s'accumulaient depuis plus de dix ans parmi les ouvriers. Il reprochait, en termes vigoureux, au gouvernement et au Parlement de n'avoir pas, après la grève de 1889,

travaillé à améliorer le sort des mineurs : la loi de 1892 ne donnait pas satisfaction à leurs justes griefs. Il approuvait leurs revendications, notamment pour la durée du travail et le *nul*. Il reprochait au syndicat de propriétaires de diminuer la production afin d'en être maîtres et d'assurer la hausse des prix. « Par là s'expliquaient l'abandon des petits charbonnages, la multiplication des jours sans travail, les nombreux renvois. Bien que beaucoup de mineurs du pays soient astreints au chômage, les patrons essayent de plus en plus d'attirer les étrangers, qui acceptent des salaires inférieurs. Il leur est ainsi plus facile d'empêcher les ouvriers de s'organiser et de les avoir sous la main. Cet émiettement, voulu et cherché par le patronat, explique la grève générale, que les délégués des quatre associations ne désiraient pas. »

Tel était l'énergique langage du docteur Pieper et il ne connaissait pas encore la réponse négative de l'union minière.

Un des journaux qui ont le plus d'influence sur l'opinion allemande, le *Tagesblatt*, constatait, en ce même temps, que « la haine et la colère amassées chez les mineurs de la Ruhr avaient éclaté avec violence. Les pouvoirs publics avaient observé une regrettable passivité et, maintenant, leur intervention serait tardive. »

Il semble bien, en effet, que le gouvernement ne se soit pas d'abord rendu compte de la gravité de la situation. Le 14 janvier, à la Chambre des députés de Prusse, M. Mœller, ministre du commerce, disait que le motif qui poussait les ouvriers lui laissait espérer que la grève se résoudrait, sans tarder et pacifiquement, grâce à la médiation de la direction des mines, du ministère et du conseil des prud'hommes de Dortmund.

L'illusion gouvernementale ne dura pas longtemps. Elle tomba tout à fait quand on apprit, à Berlin, l'intransigeance du syndicat patronal. Elle mit du côté des mineurs les plus hésitants. La grève générale s'ouvrait, ayant pour elle la faveur de l'opinion. Dès le 18 janvier, la *Morgenpost* évaluait le nombre de ceux qui souffraient du chômage à 250 000. Elle ajoutait que le refus des patrons de discuter les revendications ouvrières les rendait responsables de la misère. Elle demandait une énergique intervention de l'autorité. Le

Lokalanzeiger blâmait aussi la conduite des patrons. Ils ne s'étaient pas rendu compte qu'ils compromettaient, pendant de longues années, la propriété nationale. L'affront fait aux mineurs, concluait le *Lokalanzeiger*, mettra le comble à leur exaspération. La lutte serait longue et douloureuse par ce froid sibérien.

La presse du centre ne fut pas la moins prompte à critiquer, et vivement, le refus de l'union minière. Elle fit ressortir son parti pris de repousser, *a priori*, toute idée de concession, ou même de négociation, avec les délégués. Au début de leur lettre, les patrons ne déclaraient-ils pas que leur comité devait se réunir, le 14, pour d'autres raisons que la nécessité d'examiner les revendications des mineurs! Elles étaient donc leur moindre souci.

« Puisqu'ils refusent de reconnaître, comme représentants des ouvriers, les délégués nommés par les syndicats, il n'y a qu'un moyen, disait la *Kölnische Volkszeitung*, de venir à bout de leur intransigeance : c'est de faire une loi reconnaissant les unions professionnelles. » Ce journal, qui est l'organe le plus autorisé du parti catholique dans les provinces de l'ouest de la Prusse, insistait sur l'insuffisance des arguments mis en avant par les patrons contre les revendications relatives aux heures de travail et au *nul*. Ils invoquaient l'exemple des houillères de la Sarre, où un règlement d'Etat fixe la durée de la journée à huit heures, sans y comprendre la remonte et la descente. Mais les conditions d'exploitation sont bien différentes dans ce bassin. « L'attitude de l'association minière, concluait la *Kölnische Volkszeitung*, fera gagner aux ouvriers les sympathies qu'ils auraient pu perdre en ne suivant pas le mot d'ordre de leurs chefs et en généralisant la grève. Les patrons invoquent cette dernière circonstance pour ne pas négocier avec les délégués. Ce n'est là qu'un prétexte. Quand on veut sérieusement la paix et l'entente, on ne repousse pas la main tendue. »

A la Chambre prussienne, le 17 janvier, Brust, un ouvrier, député du centre, soutint, lui aussi, les revendications des mineurs en un langage que le ministre du commerce, un national-libéral, déclara très mesuré. Il signala sans détour les abus qui se produisaient dans certains charbonnages. Le

gouvernement, par l'organe des ministres du commerce et de l'intérieur, proclama sa neutralité dans le conflit. Il ferait respecter la liberté de ceux qui travaillent et de ceux qui chôment.

Un député libéral d'Essen, Hirsch, s'étant livré à une violente attaque contre les organisations ouvrières, la majorité de l'assemblée lui fit plutôt un accueil froid. Elle applaudit au contraire vigoureusement Goldschmid, du parti libéral populaire, protestant contre l'attitude de M. Hirsch.

*
* *

A la fin de leur lettre, les patrons réclamaient une enquête objective. « Ils ne s'attendaient peut-être pas à voir le gouvernement les prendre au mot », disait malicieusement la *Kölnische Volkszeitung*. On craignit un moment l'institution d'une de ces commissions, chargée d'enterrer tous les projets embarrassants. Mais le chancelier, M. de Bülow, ne l'entendit pas ainsi. Il invita ses collègues de l'intérieur et des finances à donner à l'enquête toute largeur et impartialité.

L'inspecteur général des mines, von Velsen, fut chargé de la conduire. Il partit avec plusieurs commissaires pour le district de la Ruhr. Là, on convoqua d'abord les représentants des quatre syndicats au local de l'administration des mines à Dortmund : la séance dura quatre heures. Les délégués de l'association patronale se réunirent ensuite sous la présidence de M. von Velsen qui espérait pouvoir amener, sans tarder, une conciliation.

Pendant ce temps, la grève suivait son cours. « D'après les constatations faites, écrivait le *Moniteur de l'Empire*, il y avait, le 20 janvier, à midi, 46 896 hommes au travail dans les puits, et 204 724 qui l'avaient quitté. » En dehors de quelques bagarres, inévitables dans une si vaste agglomération, elle se déroulait sans trouble ni désordre. Les chefs recommandaient le plus grand calme. On devait se garder de porter atteinte à la liberté de ceux qui travaillaient encore. Ces derniers, à leur tour, étaient invités à donner à la caisse de la grève une partie de leur salaire. Un service fut organisé pour seconder la police locale. Un brassard blanc distinguait

les camarades qui en étaient chargés. Cette attitude pacifique était due, en partie, à l'excellente impression que faisait l'enquête ouverte par le gouvernement. M. von Velsen n'avait pas craint de s'aboucher avec les délégations des syndicats. L'administration des mines, elle-même, reconnaissait le bien fondé des griefs formulés. Seuls, les représentants des patrons s'obstinaient à ne pas les admettre. Si l'enquête découvrait les abus signalés, ils se rendraient. Mais, sur le principe des négociations avec les ouvriers, ils demeuraient intraitables. Ils refusaient de comparaître devant la commission, qui aurait voulu confronter les deux parties pour aboutir à une entente. Disons toutefois, à leur décharge, qu'ils firent payer aux grévistes le salaire complet de la semaine durant laquelle ceux-ci avaient cessé le travail.

Entre temps, les mineurs adressaient un manifeste à la population bourgeoise du bassin, manifestement sympathique. Ils lui demandaient de les soutenir en leur faisant crédit dans les magasins, en envoyant aux hommes de confiance des syndicats des dons en argent et en nature. On promettait le remboursement dès qu'il serait possible. Le manifeste se terminait ainsi : « Un intérêt commun nous associe, bourgeois et ouvriers, dans la lutte contre l'organisation égoïste, sans frein des seigneurs, du syndicat ; nous voulons la justice, nous voulons l'égalité, nous avons été contraints au combat : qui nous aide contribue au bien de tout le peuple. » En divers endroits, les bourgmestres (maires), qui ne sont pas cependant les élus de la population, mais des fonctionnaires de carrière, assistaient aux réunions des grévistes. Ils y prenaient la parole pour les engager au calme et à la discipline, les assurant de leur appui dans la mesure de leurs attributions.

C'est à ce bon accord de la police locale et des chefs de la grève qu'on doit l'absence de troubles. Il est tout à fait inexact qu'on ait envoyé des soldats, comme certains journaux l'ont annoncé.

Le 21 janvier, avait lieu à Bochum, dans l'hôtel du syndicat chrétien, un meeting monstre. Il ne comprit pas moins de 7000 assistants et l'on fut obligé de louer un autre local pour plusieurs milliers d'ouvriers qui ne purent trouver place.

Les deux meetings se terminèrent par l'envoi d'un télégramme à l'empereur, résumant les revendications. Un témoin oculaire écrivait, ce jour-là, de Bochum : « Dans cette ville de 47 000 habitants, où sont aujourd'hui accourus en foule les ouvriers des environs, il règne l'ordre et le calme le plus parfaits; des renseignements personnels me permettent d'assurer qu'il en est de même ailleurs. » « La commission des Sept », tel est le nom qu'on donne désormais à la délégation ouvrière, décida de lancer une brochure de 500 000 exemplaires, pour expliquer au gros public les causes de la grève.

Les syndicats affiliés à la fédération chrétienne tenaient partout en Allemagne des réunions en faveur des ouvriers sans travail. Les journaux du centre contenaient des appels vibrants pour recueillir les fonds nécessaires au soutien des familles en détresse. Un des premiers à souscrire fut le cardinal Fischer, archevêque de Cologne. Il envoya 1 000 marks au syndicat des mineurs, avec une lettre où il exprimait le vœu de voir se terminer heureusement la grève, aussi funeste aux ouvriers que préjudiciable à la prospérité du pays et à la paix sociale. Il souhaitait que de pareils événements pussent à l'avenir être évités, grâce à des mesures de prévoyance.

Cette lettre produisit la meilleure impression et un député socialiste comparait la conduite du cardinal à la dureté des patrons. Quelques jours après, Mgr Fischer envoyait encore 1 000 marks qui lui avaient été remis, disait-il, par un ancien ouvrier. Le prince-évêque de Breslau, le cardinal Kopp, fit parvenir, lui aussi, 2 000 marks aux grévistes. Le 27 janvier, le total des souscriptions reçues par la fédération des syndicats chrétiens s'élevait à 80 000 marks. Beaucoup d'industriels catholiques, surtout ceux de München-Gladbach, se montrèrent fort généreux.

L'opinion publique suivait avec anxiété les événements de la Ruhr. Le gouvernement s'en préoccupait. Au Reichstag, le 21 janvier, cinq orateurs parlèrent sur la question. Un seul, le député national-libéral Beumer, prit nettement parti contre les ouvriers. Un conservateur, Van Kardorff, témoigna dans une certaine mesure sa sympathie pour les grévistes. Stöcker, chef du parti chrétien-social, protestant, insista sur

l'attitude regrettable des patrons. Il réclama la reconnaissance légale des syndicats ouvriers et l'établissement de l'arbitrage obligatoire en cas de grève. Mais un discours sensationnel fut celui du ministre du commerce. M. Mœller blâma l'attitude de l'union minière avec une netteté qui surprit ceux qui l'avaient trouvé fort hésitant, et le soupçonnaient, lui, national-libéral et grand industriel, d'être plutôt favorable aux patrons. On l'applaudit quand il déclara que « le débat actuel montrerait aux obstinés de l'intransigeance, qui repoussaient toute offre de conciliation, qu'ils allaient à l'encontre d'une opinion publique très décidée. Ils feront bien, ajoutait-il, de réparer le plus tôt possible la grave faute politique qu'ils ont commise. » Il annonça le dépôt d'un projet de loi qui donnerait la capacité juridique aux unions professionnelles et organiserait des chambres de travail. La revision de la législation sur les mines en Prusse serait activement mise à l'étude. Enfin, il rédigerait bientôt un autre projet, tendant à empêcher la mise hors d'exploitation de charbonnages non épuisés. C'était là un coup droit contre le puissant trust du charbon.

Tandis que M. Mœller promettait au Parlement impérial un acte destiné à restreindre l'omnipotence du syndicat patronal, au Landtag, le gouvernement faisait adopter en seconde lecture une proposition, l'autorisant à acheter un lot considérable d'actions de l'importante société charbonnière *Hibernia*. Son but était d'avoir directement la main dans le trust et de pouvoir ainsi entraver toute action contraire à l'intérêt public.

M. von Velsen, directeur de l'enquête, se prévalut auprès des ouvriers de ces bonnes dispositions de l'autorité en leur faveur. Il fit valoir en particulier l'initiative prise par elle de reviser la loi minière. A son avis, cette perspective devait suffire pour les décider à cesser la grève. Les délégués se déclarèrent prêts à négocier avec le syndicat des propriétaires ; mais pour décider leurs camarades à reprendre le travail, ils devaient leur apporter des concessions positives et des promesses écrites. M. von Velsen leur fit connaître l'institution par décret ministériel de commissions destinées à l'examen des conditions d'exploitation dans les puits des

mines. Elles comprendraient des délégués appartenant aux équipes ouvrières et des membres de l'administration des fosses.

Le 30 janvier, au Landtag, on proposa de nommer une commission parlementaire permanente de spécialistes. Ils seraient chargés d'étudier la situation des mineurs en Prusse. M. Mœller ayant répondu que le gouvernement allait à bref délai présenter le projet modifiant les lois minières, la proposition fut retirée. Le ministre du commerce exprima l'espoir que les chefs ouvriers, voyant qu'on se disposait à faire droit à leurs principales revendications, ne commettraient pas les mêmes fautes que l'union minière ; ils mettraient fin à une grève qui nuisait à tous leurs intérêts.

Le 3 février, les socialistes présentèrent au Reichstag une motion invitant le gouvernement à étendre la loi annoncée à tout l'empire. Elle paraît avoir été acceptée en principe. M. Spahn, le chef éloquent du centre, déclara cependant qu'il trouvait le projet insuffisant. Il interdisait l'annulation des wagonnets, mais n'établissait pas la journée de huit heures, avantageuse aux mineurs et aux patrons. Dans cette même séance, le ministre des finances, Posadowski, ne prit la parole que pour rendre hommage au calme et à la sagesse des grévistes. Les associations ouvrières n'avaient-elles pas, dans une circulaire à leurs membres, déclaré qu'on les exclurait et qu'on les priverait de tous leurs droits, s'ils se livraient à des actes de violence. Le gouvernement interviendrait si c'était nécessaire pour protéger la liberté de travail ; mais il valait beaucoup mieux, disait avec raison le ministre, laisser assurer l'ordre par les chefs des ouvriers tant que cela était possible. Les deux parties en présence devaient se garder de toute excitation.

En attendant, la commission d'enquête, divisée en six groupes composés chacun de trois ouvriers et de trois administrateurs, poursuivait son examen dans chaque charbonnage. Elle entendait trois délégués mineurs et trois délégués de la direction. La manière impartiale dont elle procéda produisit immédiatement une détente. La commission des Sept lança un nouveau manifeste dont la *Gazette de Cologne*, organe libéral et plutôt favorable aux patrons, relevait le ton

modéré. « On n'y retrouve plus, disait-elle, la résolution de chômer aussi longtemps qu'il n'aura pas été fait droit à toutes les revendications. On exige seulement de l'union minière la garantie qu'il n'y aura pas de représailles à l'égard des chefs grévistes, et ensuite une bonne volonté certaine de régler les questions de salaire et autres selon le désir des ouvriers... Ces déclarations sont de nature à amener sans retard une solution pacifique de la crise. Mais il faut que la masse ouvrière imite ses chefs. Il faut aussi qu'aux tendances à la conciliation de l'une des parties corresponde une attitude semblable de l'autre. » Malheureusement, l'autre partie ne voulait rien entendre. L'organe des patrons, la *Gazette de Westphalie*, d'Essen, s'emportait contre les bourgeois qui soutenaient le mouvement gréviste, et le représentait comme une pure agitation socialiste. « Aucun des griefs des ouvriers n'est fondé. Nous n'avons donc pas à discuter avec eux sur les moyens de les redresser », déclaraient les patrons par la bouche de l'un d'entre eux. Aussi étaient-ils de plus en plus abandonnés par l'opinion et jusque dans les milieux où la haute industrie a ses défenseurs naturels. L'association libérale de Karlsruhe votait une résolution où elle exprimait sa « pleine sympathie » aux mineurs en grève. D'autres l'imitèrent.

Pour mieux prouver ses bonnes dispositions, la commission des Sept fit, le 6 février, spontanément, une démarche auprès du chancelier de l'empire. Elle adressa à M. de Bülow un télégramme lui annonçant l'envoi par la poste d'une requête visant la situation des mineurs, au regard de la nouvelle loi et du projet relatif à la capacité juridique des associations professionnelles. La dépêche ajoutait que la commission venait de demander télégraphiquement, à l'association patronale, un entretien pour discuter les revendications suivantes plus modérées que celles formulées précédemment : 1° augmentation du salaire de 15 p. 100 et en premier lieu établissement du minimun de salaire demandé ; 2° si un accord n'intervenait pas, un salaire moyen identique sera payé aux ouvriers et non pas comme jusqu'à présent le salaire journalier local ; 3° après la reprise du travail, aucune mesure répressive ne sera employée ; 4° une bonne part de

charbon sera attribuée aux veuves de mineurs et aux invalides nécessiteux; 5° on demandait un traitement humain. Ces conditions acceptées, la grève cesserait aussitôt.

Le chancelier de l'empire répondit télégraphiquement, le même jour, au président de la commission : « Je vous remercie de votre communication; dans l'intérêt général, j'estime qu'il est urgent, comme vous le faites entrevoir, qu'on reprenne le travail. Dans ce cas, je suis prêt à recevoir les représentants des ouvriers et des entrepreneurs pour une discussion plus complète. »

Dès que la réponse de M. de Bülow fut connue, on décida que le 9 février une réunion générale de tous les représentants ouvriers du bassin aurait lieu, afin de délibérer sur la nouvelle attitude à prendre. Certains grévistes et les fauteurs de désordre étaient mécontents des Sept. On les accusait d'être prêts à trop de concessions. Les excitations de la presse socialiste expliquent cet état d'esprit. Il fallut aux délégués beaucoup de prudence et de savoir-faire pour ne pas être débordés par la masse ouvrière.

Entre temps, on apprenait qu'à Bonn, un appel de souscription venait d'être lancé par des personnalités de l'Université, le recteur et l'administrateur en tête. Le manifeste condamnait nettement les patrons qui avaient refusé de se prêter aux tentatives de conciliation du gouvernement.

Le jeudi 9, eut lieu à Bochum, l'assemblée de tous les délégués mineurs du bassin de la Ruhr. Un grand nombre auraient voulu continuer la grève. Mais un plus grand nombre ayant insisté sur la réponse conciliante du chancelier et sur les inconvénients de poursuivre la lutte, une grosse majorité se prononça pour la reprise du travail. On vota à l'unanimité moins 5 voix la résolution suivante, que tous s'engagèrent à faire exécuter : « Considérant que la situation des propriétaires des mines ne peut pas être brisée prochainement, et qu'ils refusent après comme avant, de négocier avec la commission de la grève ; considérant qu'en continuant le combat, nous mettons en péril toute la vie économique, nous ne croyons pas pouvoir demander à l'abnégation des mineurs d'autres sacrifices ; considérant de plus que l'opinion publique presque entière est du côté des grévistes ; que le gou-

vernement et le Parlement ont promis des projets de loi relatifs à des chambres du travail, à la capacité juridique des unions professionnelles et à la réforme de la législation minière, la conférence des délégués des quatre fédérations décide de reprendre le travail. Les mineurs s'engagent à continuer énergiquement à renforcer leur organisation, afin d'être armés à tout moment pour reprendre la lutte. »

Cette décision ne devait pas plaire à ceux qui depuis plusieurs jours accusaient les délégués de modérantisme. Elle était cependant aussi ferme qu'habile. Elle leur permettait d'entrer directement en négociation avec le chancelier, pardessus la tête de l'union minière qui, plus que jamais, se refusait à toute négociation. Elle serait ainsi acculée à venir conférer en présence de M. de Bülow avec les représentants des ouvriers, car elle n'oserait pas et ne pourrait pas décliner son invitation.

Le soir du 9, des meetings eurent lieu à Essen et à Dortmund pour protester contre le mot d'ordre des Sept; mais l'agitation était superficielle et le fait de quelques meneurs. Le lendemain 10, le calme renaissait et dans un grand nombre de réunions de mineurs on décida d'obéir à la consigne donnée. La reprise en masse du travail était dès lors assurée. L'union minière essaya bien quelques représailles et le député Hué se plaignit avec raison que beaucoup d'ouvriers ne fussent pas admis, ou qu'on diminuât leur salaire. Malgré tout, la commission des Sept, réunie le 11, maintint l'avis de l'assemblée de Bochum, au sujet de la cessation de la grève. Seulement elle demanda au gouvernement d'agir pour que les mineurs ne rencontrent plus aucune difficulté pour reprendre leur travail. Le 16 février, le *Moniteur de l'Empire* annonçait « que l'on pouvait considérer la grève comme terminée dans le bassin de la Ruhr. Hier matin 4 600 ouvriers seulement manquaient à l'appel. »

Quelques jours auparavant, le cardinal Fischer faisait parvenir une troisième offrande de 1000 marks au comité central des syndicats mineurs chrétiens, avec ces quelques mots : « Voici un nouveau don pour les familles nécessiteuses des grévistes; je fais le vœu que vous vous conformiez à la décision prise le 9 février, par l'assemblée des délégués de vos syndi-

cats. Reprenez le travail sans vous laisser émouvoir par des excitations inconsidérées. »

*
* *

Nous sommes peut-être encore trop près des événements pour apprécier, en toute impartialité, les conséquences de cette grève formidable qui dura près d'un mois. Au point de vue purement financier, elles ont été désastreuses; qui pourrait s'en étonner ? 250 000 ouvriers n'interrompent pas si longtemps leur travail, sans que cet arrêt ne trouble profondément la vie économique d'une nation. On a estimé à 90 millions de marks la perte totale des parties intéressées. Sur ces 90 millions, 18 représentent les salaires abandonnés. La valeur du charbon non extrait serait d'autre part de 32 millions de marks. Les chemins de fer ont perdu environ 10 millions de marks et cette somme représente le coût du charbon qu'on a dû importer de l'étranger. Les métallurgistes, on le comprend, eurent plus particulièrement à souffrir. On a évalué leur déficit à 20 millions de marks, dont 5 millions pour la seule maison Krupp.

La grève de la Ruhr, vrai désastre économique pour l'Allemagne, a procuré des gains considérables à d'autres pays. La Belgique et l'Angleterre, l'Angleterre surtout, en ont profité. Elle les a débarrassées pour longtemps de leur surproduction. Les ports de la mer du Nord étaient tous les jours encombrés de navires apportant le charbon de la Grande-Bretagne. Les trains de Belgique, insuffisants ou mal organisés, ne purent pas, assure-t-on, lutter avec les vaisseaux anglais.

Des meneurs socialistes eurent la malencontreuse idée de choisir le moment où le travail abondait et les salaires augmentaient, pour pousser les ouvriers belges à des réclamations plus ou moins fondées. Des équipes entières abandonnèrent les fosses à Charleroi, à Mons, à Liége. On vota même la grève générale le 5 février; mais les griefs mis en avant n'étaient pas sérieux. On sentait trop le parti pris politique. L'opinion se désintéressa du mouvement. Il se termina, faisant comme toujours quelques victimes, surtout parmi les ouvriers, et ne laissant à la masse aucun avantage réel.

La grève de la Ruhr a eu, au contraire, au point de vue social, d'excellents résultats. La tenue à peu près irréprochable des mineurs est, à elle seule, un exemple bienfaisant pour les futurs conflits. Les masses ouvrières y apprendront la nécessité de s'organiser en dehors des partis politiques, et de se défendre sur le terrain de leurs intérêts professionnels ; à ne point vouloir la grève pour elle-même, mais seulement à la dernière extrémité, après avoir épuisé toutes les tentatives de conciliation, comme un moyen de se protéger contre des oppressions injustes ; elles y apprendront, quand elle aura éclaté, à éviter toute excitation révolutionnaire, toute violence, toute plainte exagérée et sans motif sérieux. A ce prix, elles se concilieront sans peine les faveurs de cette opinion modérée et moyenne qui n'a jamais cru que leurs réclamations étaient, dans toutes les hypothèses, inacceptables, et que seul, le patronat, avait droit à des sympathies.

Bebel a pu dire en toute vérité que jamais grévistes n'avaient donné un aussi bel exemple d'ordre et de discipline, de calme et de mesure. Cette attitude de plus de 230 000 ouvriers luttant pacifiquement pour la justice, a plus fait pour légitimer le droit de grève aux yeux de la bourgeoisie, que les plus éloquentes dissertations. A ce propos, nous nous permettons d'observer combien il est regrettable que la défense des intérêts des travailleurs et l'amélioration de leur sort soient si souvent abandonnées à une arme dont le maniement est si dangereux. Ne serait-il pas plus avantageux à tous, que les industriels, aidés par les gouvernants, prévinssent, comme le demandait le cardinal Fischer, ces tristes luttes par d'équitables mesures. Celles-ci n'empêcheraient évidemment pas tous les mécontentements, — il en est de si peu fondés ! — mais elles aideraient souvent à gagner aux maîtres la confiance des meilleurs et, dans tous les cas, elles laisseraient à la grève suscitée par d'aveugles agitateurs son caractère strictement révolutionnaire.

C'est parce que celle de la Ruhr n'a pas eu ce caractère, qu'elle a finalement tourné à l'avantage des ouvriers et du pays. Elle se terminait à peine, que la Chambre des seigneurs prussiens adoptait le projet de loi dont nous avons parlé, autorisant le gouvernement à acquérir une partie des actions

de la mine *Hibernia*. Il pourra ainsi surveiller le syndicat charbonnier et l'empêcher de disposer en souverain du marché et de l'industrie. Ne s'est-on pas aperçu qu'il avait réussi à faire payer plus cher le charbon allemand que le charbon étranger [1] ?

D'autre part, l'Allemagne, dont la législation sociale est déjà si avancée, a été amenée par la grève à la perfectionner. Le 20 février, le Landtag était saisi du projet de loi concernant les terrains miniers. D'après ce projet, les propriétaires sont tenus d'assurer l'exploitation, lorsqu'elle promet des bénéfices ou que de puissantes raisons d'intérêt public s'opposent à ce qu'elle soit interrompue. Si le propriétaire ne tient pas compte de l'invitation leur enjoignant de reprendre l'exploitation, l'intendance des mines peut lui intenter une action pour lui retirer la propriété, et, en attendant l'issue du procès, faire nommer, par décision des ministres du commerce et des finances, l'administration chargée d'exploiter la mine sans l'autorisation du propriétaire.

A ce projet s'en ajoutait récemment (18 mars) un autre qui vise le travail dans les mines. Il fait droit à la plupart des revendications formulées par les ouvriers. En voici les articles principaux : Il prohibe la mise hors compte des wagonnets mal ou incomplètement chargés : on doit payer selon le poids réel du charbon qu'ils contiennent. Il limite les amendes : elles ne pourront plus, pour un mois, dépasser le salaire de deux journées. La durée du travail est aussi déterminée : pour les mines où il règne dans plus de la moitié des galeries une température régulière supérieure à 22° centigrades, le temps d'une journée ne devra pas excéder huit heures et demie, à partir du 1er octobre de cette année. Il

1. « Les industriels allemands, eux-mêmes, commencent à reconnaître qu'ils ont été sous le joug des propriétaires des mines. L'Allemagne produit 96 millions de tonnes de charbon : elle en consomme en moyenne 92. Il y aurait donc surproduction. Pour l'empêcher, on exporte d'énormes quantités à l'étranger. Le gouvernement se prête à cette opération, en accordant un tarif réduit aux charbons exportés. De cette manière, les prix du charbon sont maintenus, en Allemagne, à un taux plus élevé. L'étranger achète son charbon, en Allemagne, à un prix plus bas que l'industrie allemande, réduite à s'adresser à la Belgique, à l'Angleterre, pour nourrir les machines de ses usines. » (L'abbé Cetty.)

sera réduit à huit heures à partir du 1er octobre 1908[1]. Dans toutes les galeries dont la température habituelle dépasse 28° centigrades, on ne dépassera jamais six heures. *On comptera la journée à partir du moment de la descente jusqu'au moment de la remonte.* Une autre disposition prévoit le nombre maximum de tâches supplémentaires exigibles en cas exceptionnel. Sur ce point, on donne à l'administration un pouvoir trop étendu.

Les commissions ouvrières instituées par la loi n'auront que des attributions restreintes. Élues au suffrage universel par les mineurs de chaque mine occupant plus de cent ouvriers, elles se composent de trois membres au moins. Les patrons devront les entendre toutes les fois qu'on établira un règlement de travail, ou qu'on voudra y faire des changements. Elles auront en outre le droit d'élire un délégué ouvrier qui contrôlera la procédure employée pour la mise hors compte partielle des wagonnets imparfaitement chargés. Enfin les conseils d'administration des caisses de secours alimentées par les amendes, devront avoir un membre des commissions ouvrières.

Cette loi améliorera assurément la situation des ouvriers mineurs en Prusse. Le *Vorwærts* la combat, comme il a fait jusqu'ici toutes les réformes sociales, mais uniquement parce qu'elle n'émane pas de son parti. C'est sa tactique habituelle. Elle ne trompe personne, pas même ses adeptes. Les journaux du centre louent le projet dans l'ensemble, mais ils voudraient pour les commissions ouvrières des droits plus étendus. Les députés catholiques sont décidés à les obtenir pendant la discussion. Peut-être, pourtant, que ce regrettable déficit sera comblé par les deux lois d'empire à la rédaction desquelles on travaille activement. La première a pour but d'accorder la capacité juridique aux associations professionnelles, l'autre a trait à la création de chambres de travail. Elles seront présentées sans tarder au Parlement impérial.

A. LUGAN.

1. Comme à peu près toutes les mines du bassin de la Ruhr et de la Saar sont dans ce cas, cette mesure équivaut, pour ces deux bassins, à une limitation générale de la durée du travail. Dans la haute Silésie, où les puits de mine n'atteignent pas une grande profondeur, les mineurs ne profiteront pas directement de cette mesure.

LE BUDGET DES CULTES

I

Au regard d'une bonne partie du public, on peut dire que la suppression du budget des cultes apparaît non seulement comme la principale conséquence de la séparation de l'Église et de l'État, mais comme le trait caractéristique, constitutif de cette séparation. Même dans le Parlement, ce que beaucoup de nos sénateurs ou députés radicaux poursuivent, sous le nom de séparation, c'est en première ligne la radiation des quarante et quelques millions, inscrits chaque année, dans les prévisions budgétaires des dépenses, en faveur des cultes reconnus, surtout du culte catholique[1].

Il est bien entendu qu'ils n'arrêtent pas là leurs desseins contre l'Église. Il faudrait se mettre un triple bandeau sur les yeux pour ne pas voir le but final et la portée complète de leur entreprise satanique. Une Église sans ressources, incapable de recruter son clergé et hors d'état de l'entretenir; une Église enserrée dans l'étroit réseau de chaînes légales et fiscales de toutes sortes; mendiante et esclave, tel est l'idéal de la plupart des hommes qui, chez nous, demandent la séparation. Il ne saurait plus y avoir là-dessus aucune équivoque : spoliation et asservissement, voilà le fond de leurs

1. Le projet de budget de 1905, dont la Chambre actuelle a encore sanctionné par ses votes les propositions, prévoyait comme budget des dépenses des cultes la somme de 42 384 933 francs (2e volume, annexe n° 4, 3e section, p. 335). Les cultes non catholiques figurent au budget pour une somme qui s'élève au total à 1 738 030 francs.

Culte protestant	1 531 500 fr.
Culte israélite	155 530 »
Secours pour les édifices des deux cultes	51 000 »
	1 738 030 fr.

L'administration des cultes coûte au budget, directeur et employés compris, 265 000 francs. Défalcation faite des deux dernières sommes, les dépenses à prévoir pour le seul culte catholique se ramènent à 40 381 903 francs en chiffres ronds.

intentions. Dans la séparation, ils ne voient qu'un moyen détourné d'enlever à l'Église toute existence sociale, de la priver de ses organes essentiels, de la frustrer de toutes ses ressources matérielles, de lui retrancher l'air qui la vivifie, les aliments qui la sustentent, de l'annihiler, et, s'il était possible, de la détruire.

La suppression du budget des cultes n'est qu'une partie de leur plan, et comme le premier article de leur programme. Ils la donnent comme le corollaire inéluctable de l'idée séparatiste dont serait pénétrée tout entière la civilisation moderne. Dans une société qui tend de plus en plus à se séculariser, disent-ils, un budget des cultes est une anomalie; cent ans après la Révolution, c'est un anachronisme; les affaires religieuses sont en dehors de la sphère naturelle de l'État; c'est au croyant de pourvoir au besoin de son Église. Il faut biffer du budget le chapitre des cultes ou renoncer aux principes formulés en 1789, pour revenir franchement à une Eglise d'État; car le système actuel n'est qu'un compromis bâtard entre les préjugés ou les traditions de l'ancien régime et les maximes essentielles du droit nouveau. Puisque la séparation est aux trois quarts effectuée, il faut l'achever résolument, sous peine de contradiction et d'illogisme. L'abolition de tout service public des cultes en est le complément forcé. C'est ainsi que pour enlever au refus du budget des cultes le caractère d'un expédient de guerre, et l'ennoblir en quelque manière, on s'efforce de l'élever à la dignité d'une thèse scientifique.

Est-il vrai qu'il y a un rapport nécessaire entre la séparation et la suppression du budget des cultes? Est-il vrai que les cultes ne doivent être rétribués au moyen des deniers publics que là où l'État est uni à l'Église, de telle sorte qu'en rompant le lien, l'État se puisse exonérer de cette charge? Non, il s'en faut que les deux questions soient à ce point connexes. Un budget des cultes est si peu le signe ou la condition de l'union de l'Église et de l'État que cette union a duré des siècles en des pays, la France par exemple, où l'État ne servait aucun traitement au clergé, où l'Église vivait de ses propres ressources, tout comme de nos jours aux Etats-Unis, sous le régime de la séparation. Dans le pays de

l'Europe où l'Église et l'État sont restés le plus intimement associés, en Russie, l'Église d'État ne recevait, naguère encore, presque rien de l'État[1]. C'est récemment qu'a commencé à s'introduire dans les finances russes une sorte de budget des cultes, ou mieux du culte dominant. Jusque-là le clergé séculier, « le clergé blanc », vivait des libres redevances des fidèles, du casuel et de la vente des cierges; ce qui n'empêchait pas l'Église orthodoxe d'être revêtue d'une sorte de monopole religieux, d'être en possession de nombreux privilèges, d'avoir, par exemple, ses tribunaux à elle et sa censure spirituelle. Par contre, dans la plupart des pays où la séparation est le régime légal de l'Église catholique, en Belgique, en Italie, en Prusse, en Hollande, les frais du culte et l'entretien de ses ministres sont, en partie au moins, à la charge de l'État, et l'exemple est d'autant plus frappant que dans deux de ces pays la grande majorité est protestante[2]. Parmi les pays de séparation, on ne voit guère que les États-Unis où il n'y ait pas de budget des cultes. Cela s'explique par un développement historique et une situation sociale absolument différents des nôtres.

Un des pontifes de la République qui lui a élevé une statue, Jules Simon, a écrit dans les derniers temps de sa vie : « La suppression du Concordat, même de tout concordat, n'entraîne pas nécessairement la suppression du budget des cultes[3]. » En effet, en droit, la question du salaire des cultes est indépendante de toute considération tirée d'un système quelconque sur les rapports de l'Église et de l'État. Dans les pays où l'Église ne peut vivre d'un patrimoine qui lui appartienne en propre, il est d'un bon gouvernement de rétribuer

1. Voir *l'Empire des tsars et les Russes*, par Anatole Leroy-Beaulieu, t. II, liv. II, chap. IX.

2. Voir le discours de M. Denys Cochin (*Journal officiel* du 31 mars, p. 1145), où l'orateur raconte les traits, dont il a été témoin, de la vie catholique en Hollande. M. Grousseau dit de son côté : « Vous n'ignorez pas, Monsieur le rapporteur, qu'en Hollande il y a un budget des cultes, que les ministres des cultes, même du culte catholique, quoique ce soit un pays protestant, touchent un traitement ; que les édifices des cultes reçoivent des subventions, que le logement des ministres des cultes est aux frais des communes, tout cela dans un pays de séparation des Églises et de l'État. » (*Journal officiel* du 28 mars, p. 1091.)

3. *Le Petit Marseillais* du 9 janvier 1893.

le culte. Il le doit pour une raison sociale; il le doit de plus en France pour une raison historique.

Il le doit pour une raison sociale. Toute dépense exigée par un intérêt social et à laquelle l'initiative individuelle ne saurait pourvoir avec régularité et sécurité constitue un service public. Tout service public doit être supporté par l'État. Or, quelle dépense est d'un intérêt social plus capital que celle des frais du culte et de l'entretien de ses ministres? On admet qu'il est du devoir de l'État d'encourager, de soutenir de ses subsides tout ce qui assure l'ordre public, tout ce qui peut contribuer au progrès des mœurs. Mais qui ne sait que la religion — la religion positive et pratique avec ses dogmes et ses rites, son enseignement et ses observances — demeure aujourd'hui, comme aux premiers âges de l'humanité, le plus puissant agent de moralisation, l'assise par excellence des sociétés humaines? En des cœurs naturellement égoïstes et frivoles, la religion sait faire germer la vertu et le dévouement, et pour les maux de l'existence elle a des consolations dont nul autre ne possède le secret. Elle dresse le pauvre à la patience et à la résignation, en même temps que le riche à la pauvreté et à l'humilité; elle est la grande garantie de la paix sociale; telle est la vérité, pour tout homme sans préjugés. Libre à chacun de ne voir dans le prêtre qu'un « officier de morale », selon l'expression de la Révolution; pour combien de milliers de Français, de tout âge et de tout sexe, cet officier de morale ne vaut-il pas le gendarme et le sergent de ville? N'est-ce point Montesquieu qui écrivait : « Moins la religion sera réprimante, plus les lois civiles devront réprimer[1] »? Et Machiavel : « Où n'existe pas la crainte de Dieu, il est nécessaire que la république périsse, ou que le manque de religion soit suppléé par le despotisme du prince[2]. » On a souvent répété la phrase imagée de Rivarol : « Tout État est un vaisseau dont les ancres sont au ciel »; cela est avant tout vrai de la société : que ses ancres d'en haut soient rompues, et la voilà ballottée par le flot mouvant des convoitises, poussée à la dérive par le souffle furieux des passions. Et n'est-ce pas

1. *L'Esprit des lois*, liv. XXIV, chap. XIV.
2. *Discorsi*, lib. I, cap. XI.

déjà la sensation que l'on éprouve dans nos sociétés désemparées, où les doctrines du radicalisme révolutionnaire prennent de plus en plus la place de l'idée religieuse?

L'intérêt public est donc ici certain, et l'État ne saurait, sous peine de manquer à son devoir, s'en désintéresser. En traitant la religion comme un service public, en subventionnant ses ministres, l'État, loin d'empiéter sur les droits de l'individu, ou de sortir de ses fonctions naturelles, travaille simplement à l'accomplissement de la fin qui lui est propre, c'est-à-dire au bon ordre de la société.

La tendance bien marquée de la démocratie contemporaine est d'élargir en tous sens les attributions des pouvoirs publics. Que de missions ou prérogatives ne fait-elle pas rentrer dans la sphère de l'État; et pour lui permettre de remplir ces nouvelles et multiples charges, que de ressources ne lui met-elle pas entre les mains? A l'État, suivant elle, non seulement l'administration, la justice, la police, mais l'enseignement sous toutes ses formes et à tous ses degrés, mais la bienfaisance, mais les assurances, mais le crédit et les monopoles financiers ou industriels, avec la tutelle de tous les citoyens. A l'État, érigé en providence terrestre, de veiller au bien-être de chacun, de satisfaire à tous les besoins physiques et moraux de l'humanité. Et les mêmes hommes qui prêchent cette extension de la vigilance et de l'activité de l'État ou de la commune à toute la vie matérielle et intellectuelle du citoyen sont précisément ceux qui dénient avec le plus d'acharnement, à la commune et à l'État, le droit de rétribuer le prêtre, de réparer les églises, d'entretenir le culte; comme si la religion n'était pas une des « catégories », une des idées nécessaires de l'esprit de l'homme, en même temps qu'un des sentiments indestructibles de son âme, en un mot, un de ces instincts de l'humanité que l'État, selon eux, a mission de satisfaire. Explique qui pourra, autrement que par la passion sectaire, cette déviation de la logique.

Eh quoi! une partie de la contribution publique sera employée à assurer à des danseuses et à des chanteurs des traitements plus considérables que ceux d'un premier ministre; une autre servira à doter des écoles de beaux-arts, des musées, des bibliothèques, des chaires de science et de litté-

rature, et on ne devra rien à l'Église, qui pour le paysan est l'école des beaux-arts, le musée, la bibliothèque ; le seul lieu où il apprenne qu'il y a quelque chose qu'on appelle la peinture, la musique, l'éloquence ; où on lui parle de devoir et aussi d'espérance, où l'on élève un peu sa tête au-dessus de cette motte de terre qu'il retourne chaque jour de sa bêche infatigable, et qui, un jour, le recouvrira ! Eh quoi, on s'est cru obligé à dépenser des millions pour élever un Opéra monumental, et il sera indifférent que Notre-Dame, toujours debout, toujours rajeunie dans sa beauté séculaire, ne devienne pas un mauvais lieu, dans lequel l'extravagance, comme autrefois, dressera ses tréteaux !

« Il est inadmissible, disent-ils, que celui qui ne professe pas un culte, qui n'y croit pas, soit obligé de contribuer à ses frais ; c'est aux dévotes qui fréquentent la messe de payer les curés, aux Français qui ont du goût pour le plain-chant ou le parfum de l'encens d'entretenir les autels. » La belle raison, et bien digne du cerveau étroit de nos politiciens ! Que resterait-il du budget, si on l'accueillait ? La majorité des Français fréquente-t-elle les théâtres subventionnés de Paris ? Tel cours du Collège de France ne compte pas plus d'une demi-douzaine d'auditeurs. Un nombre considérable de citoyens n'ont jamais eu à mettre le pied dans le prétoire d'un tribunal. En quoi la route construite sur le littoral de la Méditerranée sert-elle au pêcheur de l'Océan ? Ne pourrait-on pas dire aussi, par ce temps d'instruction obligatoire et de laïcisation à outrance, que c'est aux partisans de la laïcité de payer les écoles laïques, et que les familles qui n'y veulent pas envoyer leurs enfants sont en droit de refuser leur argent ? Ce qui, au surplus, ne serait que justice, puisque, autrement, elles sont obligées de payer deux fois, pour l'école officielle et pour l'école de leur choix. Un budget est une large pratique de solidarité. Il impose à chacun de nous le fardeau de dépenses dont nous ne profitons pas, parce que, en compensation, il contraint d'autres de nos concitoyens à prendre leur part des dépenses qui nous sont particulièrement utiles.

Les adversaires les plus déclarés du catholicisme ont reconnu que la dépense du culte était une de celles dont la société ne pouvait se décharger. « Il est naturel, a dit Vol-

taire, que les ministres de l'autel soient entretenus par la nation, tout comme les soldats le sont. C'est à la loi civile à faire la pension proportionnelle du corps ecclésiastique[1]. » Proudhon n'a pas été moins explicite : « Tant que la religion aura vie dans le peuple, je veux qu'elle soit respectée extérieurement et publiquement. Je voterais donc contre l'abolition du salaire des ministres du culte[2]. »

Nous pourrions invoquer à l'appui de notre thèse l'autorité des hommes mêmes de la Révolution. Aux yeux des plus grands ou des plus marquants, de Mirabeau jusqu'à Danton et à Robespierre, l'entretien du culte était essentiellement un service public. Mirabeau affirme à maintes reprises « que, la religion appartenant à tous, il faut que ses ministres soient à la solde de la nation, comme le magistrat qui juge au nom de la loi, comme le soldat qui défend au nom de tous les propriétés communes[3] ».

Ces témoignages nous amènent sur le terrain de l'histoire et du droit positif.

II

Où remontent chez nous le budget des cultes et le salaire du clergé? A la Révolution et à 1789. Et, sans aller plus loin, on nous permettra de remarquer que la Révolution ayant inventé de rétribuer le clergé, il est malaisé de persuader que cette mesure est en contradiction manifeste avec ses principes, et qu'il faut l'abolir aujourd'hui, si l'on veut rentrer dans la pure tradition révolutionnaire.

On sait à la suite de quels événements s'introduisit dans la vie de l'Église cette grave innovation. En 1789, la France souhaitait des réformes et son gouvernement cherchait de l'argent. Le besoin de changement et les nécessités pécuniaires de l'État furent, nous ne dirons pas la cause profonde et cachée, mais l'occasion ou le prétexte apparent des mesures prises alors contre le clergé. En abolissant les dîmes, en sécularisant les propriétés ecclésiastiques, l'Assemblée con-

1. *Dictionnaire philosophique*, v° *Droit canonique*.
2. Proudhon, Programme révolutionnaire aux électeurs de la Seine, 30 mai 1848.
3. Discours de Mirabeau à l'Assemblée constituante, 30 octobre 1789.

stituante, en même temps qu'elle se lançait dans de périlleuses opérations financières, portait la révolution dans la situation matérielle de l'Église.

Sous l'ancienne monarchie, l'Église était, au temporel, séparée de l'État; le clergé vivait de ses ressources à lui; ses ressources provenaient partie d'un impôt spécial : la dîme; partie des revenus de ses biens-fonds. La dîme rapportait à l'Église environ 120 millions de francs par an; la propriété foncière, environ 100 millions. Tous les cinq ans, dans ses assemblées générales, le clergé de France débattait les intérêts temporels de son patrimoine, se rendait compte de l'état et de l'emploi de ses finances. Cette fortune avait des titulaires ou des propriétaires très réels, nettement déterminés. Ce n'était pas une abstraction, le culte, ou même l'Église en général, c'était telle église, telle mense épiscopale, telle œuvre pieuse, telle fondation nommément désignée, qui possédait.

Cet état de choses, en vertu duquel les établissements ecclésiastiques étaient chez nous propriétaires indépendants et même collecteurs de taxes, ne constituait pas une exception; il se retrouvait dans tous les pays de la chrétienté. Il se rattache aux droits et prérogatives dont le Christ a investi son Église. Société souveraine de par l'institution divine, l'Église ne saurait être assimilée à ces associations subalternes : scientifiques, littéraires, artistiques, industrielles, commerciales, économiques, qui vivent par le bon plaisir de l'État; ses titres à l'indépendance égalent, surpassent ceux de l'État; les hommes n'y sont pour rien; ils lui viennent directement de la toute-puissance de Celui qui l'a fondée. Souveraine, l'Église est une société complète et parfaite; c'est-à-dire qu'elle trouve en elle-même, et sans avoir besoin de recourir à une société supérieure, tout ce qu'il lui faut pour vivre, se développer, accomplir la mission de salut dont elle est chargée. Société d'hommes, et non pas d'âmes, elle est investie en particulier du droit de posséder les biens mobiliers et immobiliers nécessaires à son existence et au soutien de ses œuvres. Elle a le droit de posséder parce que la possession est pour elle le moyen de dégager le côté humain de sa vie des soucis matériels qui absorberaient son temps et

ses forces au détriment de son ministère, ou qui créeraient des servitudes nuisibles à la parfaite liberté dont elle doit jouir pour l'accomplissement de sa mission et l'exercice de ses pouvoirs. L'Église ne redoute pas la pauvreté évangélique ; c'est par là qu'elle a commencé ; mais elle ne veut pas que cette pauvreté soit une charge perpétuelle qui écrase les fidèles, ni que les caprices ou la générosité lassée du peuple chrétien la condamnent à une laborieuse et humiliante mendicité. L'Église a le droit de posséder ; ce qu'elle possède, elle l'appelle avec raison, étant donné l'usage qu'elle en fait, la *substance de Dieu*, le *patrimoine du Christ*, la *chose du Seigneur*. Consciente de son droit, elle en assure l'exécution et le protège, autant qu'elle peut, contre toute violation par l'excommunication et l'anathème.

Le droit de posséder que l'Église avait reçu de son divin fondateur ne tarda pas à trouver son objet et sa matière dans les oblations spontanées des fidèles. Dès les premiers jours du christianisme, les catéchumènes apportaient leurs biens aux pieds des apôtres. Sous le règne violent et rapace des empereurs païens, l'Église possédait des temples, des maisons, des terres dont s'étaient volontairement dépouillés en sa faveur les nobles patriciens qu'elle avait convertis. Depuis, les libéralités des chrétiens intelligents, princes, corporations, particuliers, conspirèrent à lui créer, sous la forme de bénéfices, un patrimoine de plus en plus considérable. Parallèlement à la constitution de cette propriété foncière, la coutume s'introduisit de bonne heure parmi les fidèles de prélever chaque année, pour en faire bénéficier l'Église, une part des fruits, moissons et récoltes qu'ils tiraient de la terre : impôt véritable qui, pour s'être établi par la persuasion et non par la contrainte, n'en revêtait pas moins un caractère de justice, et dont les membres de la communauté catholique devaient s'acquitter obligatoirement, de la même façon que les citoyens sont tenus de payer à l'État leur part proportionnelle des contributions publiques.

Avec les deux cents et quelques millions que l'Église de France réalisait chaque année, comme produit de la dîme et de ses biens-fonds, elle pourvoyait aux dépenses de trois de nos budgets actuels : budget des cultes, budget de l'in-

struction publique, budget de l'assistance publique. Avant 1789, les contribuables n'avaient rien à payer pour le culte, rien à payer pour l'instruction, rien à payer pour l'assistance ; et ces services étaient assurés, pour le culte, plus richement qu'aujourd'hui ; pour l'assistance, avec plus de régularité, en certaines parties du pays, notamment dans les campagnes, grâce aux œuvres charitables répandues partout ; et pour l'instruction, il était, grâce à certaines institutions aujourd'hui détruites, plus facile à un enfant pauvre d'arriver à une culture supérieure ; sans compter les écoles populaires qui s'abritaient à l'ombre des églises, des cathédrales, des monastères, et mettaient à la portée des petites gens les éléments des connaissances humaines.

Comme le clergé était un ordre dans la nation, c'est-à-dire une unité, un groupe distinct, il avait l'avantage, non pas d'être dispensé d'impôts, comme on le prétend quelquefois, mais de lever lui-même sa quote-part contributive. Il la votait sous le nom de *don gratuit* dans des assemblées qui se tenaient tous les ans, ensuite tous les cinq ans, et dont nous avons les procès-verbaux depuis le seizième siècle jusqu'à la Révolution ; puis il la répartissait entre ses membres, la centralisait, la transmettait à l'État. Non seulement le clergé payait sa part des impôts, mais il aidait au besoin le gouvernement. Comme ses finances étaient mieux conduites que celles de l'État et qu'il tenait mieux ses engagements, il trouvait à emprunter à 4 et 5 p. 100, alors que le Trésor public empruntait à 8 et 10 p. 100 ou même ne trouvait pas de prêteurs. C'est pourquoi, dans les moments difficiles, le gouvernement s'adressait au clergé, et lui demandait les sommes dont il avait besoin, sommes que le clergé réalisait le plus souvent par voie d'emprunts. C'est ainsi que, pendant la guerre d'Amérique, le clergé fit à l'État un don *extraordinaire* de 30 millions, et, deux ans après, un autre de 16 millions, sommes élevées pour l'époque. Les emprunts que le clergé avait dû faire de la sorte s'élevaient en 1789 à 133 millions.

Assurément, il y avait dans cette fortune du clergé des côtés qui prêtaient à la critique ; dans toutes les choses humaines, il y a des lacunes et des imperfections. Ainsi on a

souvent relevé les inégalités qui existaient dans le revenu des diverses Églises, ou encore des évêchés et des cures. On trouvait là de grosses prébendes, ici la maigre portion congrue, selon que les donateurs avaient été plus larges en tel endroit et moins dans un autre. Mais quels que fussent les inconvénients du système — et il était inévitable qu'un jour ou l'autre, il s'en produisît — c'était aux évêques, c'était au pape à y remédier. Le pouvoir civil n'avait aucunement qualité pour intervenir ; si l'Église empiète quand elle prétend réformer l'État, l'État empiète quand il prétend réformer l'Église ; si dans son domaine il doit être respecté par elle, dans son domaine elle doit être respectée par lui.

De la part de l'État, en 1789, ce fut bien autre chose qu'un acte d'ingérence abusive dans l'administration de l'Église ; ce fut le bouleversement, la destruction de son temporel. Par le décret des 4-11 août 1789, il supprima les redevances dont jouissait l'Église ; par le décret des 2-4 novembre suivants, il lui prit ses biens pour les aliéner. Violation flagrante des droits les plus authentiques, mais qui n'alla cependant pas jusqu'à la confiscation pure et simple. Au milieu même des excès où il se laissa entraîner, le législateur de 1789 voulut garder au moins quelque apparence de justice ; il éprouva des scrupules que paraît ignorer le législateur de 1905.

Peu importent les idées exprimées par tel ou tel orateur de la Constituante sur les droits de l'État en matière de biens ecclésiastiques. Peu importent les intentions attribuées à tel ou tel chef de parti d'asservir l'Église en la dépouillant. Ce qui est décisif, c'est de savoir si, pour pallier et faire accepter les mesures violentes qu'il décrétait, l'État n'a pas pris envers l'Église des engagements formels, contracté des obligations étroites, souscrit une dette véritable.

La vérité est que l'État, en compensation et comme indemnité des graves préjudices causés à l'Église, s'est *chargé* de pourvoir lui-même aux dépenses du culte. Il est faux que, ainsi qu'on l'a prétendu [1], seuls le délit ou le quasi-délit donnent naissance à l'indemnité ; le dommage et l'expropria-

1. M. Briand dans son rapport.

tion en sont la cause la plus fréquente ; et telle est l'origine du budget des cultes.

Non, répondent nos adversaires, il n'y a eu là qu'un acte gracieux de l'autorité législative, essentiellement précaire et révocable. Dès l'origine, le budget des cultes a eu pour les Églises un caractère transitoire, et pour les ministres des cultes un caractère viager ; on voulait, en reprenant les biens ecclésiastiques, donner aux membres du clergé en exercice, leur vie durant, un traitement convenable. La faveur s'est perpétuée jusqu'à nos jours ; mais l'État reste libre de la retirer quand bon lui semble.

Cette thèse ne saurait tenir contre les textes précis votés par la Constituante. D'après leur teneur, l'État a pris un engagement ; il s'est constitué en dette, dette sacrée, disait Mirabeau lui-même, et qui subsiste aussi longtemps que s'exerce le culte pour lequel les biens avaient été primitivement donnés ou acquis. L'érection du culte en service d'État est la forme officiellement donnée à l'acquittement de la dette.

Essayons, après tant d'autres, d'en apporter quelques preuves, soit en ce qui concerne la dîme, soit en ce qui concerne les biens-fonds. Il y a des vérités qu'il ne faut jamais se lasser de mettre en évidence parce qu'elles sont sans cesse contestées.

III

La propriété se trouvait autrefois grevée d'antiques créances et d'onéreuses servitudes. Le législateur de 1789 crut devoir l'en affranchir ; cette révolution sociale fut l'œuvre de la nuit du 4 Août. Entre tant de droits complexes qui pesaient sur le sol, il y en avait que l'Église prélevait pour la subsistance du clergé et l'entretien des édifices du culte : c'était la dîme.

On a fait à la dîme une réputation sinistre qu'elle ne mérite pas, qu'elle n'avait pas aux siècles mêmes où elle était en vigueur. Lorsque les journalistes ou les personnages officiels veulent parler des lourdes charges que supportaient jadis les populations, ils citent d'abord la dîme ; lorsqu'ils veulent effrayer les électeurs naïfs, ils accusent le candidat

conservateur de vouloir rétablir la dîme ; la dîme est un épouvantail comparable à la mainmorte. Rien de moins justifié que ces reproches. Vauban, dont on connaît l'esprit d'observation et la pitié profonde pour les habitants des campagnes, qu'il avait pu voir de près au cours de ses voyages à travers la France, Vauban déclarait que la dîme était un impôt excellent[1]. « La dîme ecclésiastique, disait-il, ne fait aucun procès, n'excite aucune plainte ; et depuis qu'elle est établie, nous n'avons pas appris qu'il s'y soit fait aucune corruption ; aussi n'a-t-elle pas eu besoin d'être corrigée. C'est celui de tous les impôts qui emploie le moins de gens à sa perception, qui cause le moins de frais, et qui s'exécute avec le plus de facilité et de douceur. » Et Vauban souhaitait que l'État, pour la levée de ses impôts, prît modèle sur l'Église.

La dîme remontait aux premiers temps de la monarchie ; elle était entrée dans les usages et les mœurs ; elle avait l'avantage de varier avec le revenu annuel de celui qui la devait ; elle était proportionnée au rendement des domaines ; c'était telle portion des fruits du sol ou de la laine des troupeaux ; en sorte que si la récolte avait été pauvre, la dîme était insignifiante ; elle prenait de la valeur dans le cas d'une récolte abondante. En principe, ce devait être le dixième des produits ; en fait, ce n'était que le quinzième, le vingtième, et quelquefois le trentième ou le quarantième. Au Canada, province de Québec, où se sont conservées les anciennes pratiques françaises, elle est de un vingt-sixième — un *minot* de céréales par vingt-six récoltés — et elle n'occasionne aucune récrimination.

La dîme devait être emportée, avec les autres droits féodaux, dans ce mouvement d'enthousiasme aveugle, d'abandonnement irréfléchi, qui, le 4 août, s'empara des représentants de la noblesse et du clergé, et se prolongea les jours suivants. Dans la séance du 11 août, Mgr de Juigné, archevêque de Paris, fit cette déclaration : « Au nom de mes confrères, au nom de mes coopérateurs et de tous les membres du clergé qui appartiennent à cette auguste assemblée, en mon

1. *La Dîme royale*, Introduction.

nom personnel, Messieurs, nous remettons toutes les dîmes ecclésiastiques entre les mains d'une nation juste et généreuse. Que l'Évangile soit annoncé, que le culte divin soit célébré avec décence et dignité, que les églises soient pourvues de pasteurs vertueux et zélés, que les pauvres du peuple soient secourus : voilà la destination de nos dîmes, voilà la fin de notre ministère et de nos vœux ; nous nous confions dans l'Assemblée nationale et nous ne doutons pas qu'elle ne nous procure les moyens de remplir dignement des objets aussi respectables et aussi sacrés. »

Le cardinal de la Rochefoucauld déclara à son tour que le « vœu » émis par l'archevêque de Paris était « celui du clergé de France » qui mettait « toute sa confiance dans la nation[1] ».

Les prélats, membres de l'Assemblée constituante, avaient-ils qualité pour consentir, au nom de toute l'Église de France, la renonciation portée par eux à la tribune de l'Assemblée? Nous ne le pensons pas. Ils dépassaient manifestement les limites de leur mandat. Ils n'avaient pas le droit de donner ce qui ne leur appartenait pas ; moins encore les représentants des ordres laïques étaient-ils qualifiés pour provoquer ou exiger un pareil désistement. C'était à l'assemblée générale du clergé à délibérer, en ses assises, sur le sort de son temporel ; c'était au pape à ratifier ses décisions. On passa outre, contrairement au droit ; et comme le temps n'était ni à la sagesse des réflexions, ni à la maturité des discussions, le principe de l'abandon était à peine voté que l'on passa aux voies et moyens d'exécution.

Le mode de liquidation varia avec la nature des redevances dont on voulait libérer la terre. Parmi ces redevances, quelques-unes avaient survécu à leur raison d'être ; telles, par exemple, les *justices féodales*, levées par le seigneur à titre d'ancien souverain local. Payées pour des services que le seigneur ne rendait plus depuis qu'il avait cessé d'être le dépositaire des pouvoirs publics dans son fief, ces taxes faisaient double emploi avec les impôts payés au roi. Il ne parut pas injuste de délier les débiteurs, sans les astreindre à aucune compensation, d'une obligation dont la cause avait disparu.

1. *Le Moniteur universel*, séance du 11 août 1789.

Il en fut tout autrement — et c'est ce qu'il importe de remarquer ici — de la dîme ecclésiastique. Le même principe conduisait à ne la supprimer que moyennant indemnité. La Constituante le comprit. Conformément au vœu discrètement exprimé par Mgr de Juigné et le cardinal de la Rochefoucauld, elle tint compte de ce fait que la dîme était payée au décimateur en vue d'un service que celui-ci continuait de rendre. La cause de l'obligation du redevable — dépenses du culte, entretien du clergé, réparation des églises — subsistait ; le créancier n'avait pas changé. L'Assemblée ne voulut donc point abolir, purement et simplement, sans compensation, les dîmes ecclésiastiques ; elle se borna à en changer la nature en les liquidant.

Le 4 août, elle avait décidé que les dîmes seraient désormais payables en numéraire et rachetables ; « taxe en argent représentative de la dîme, rachat possible de toutes les dîmes[1] », c'est ainsi qu'elle s'était exprimée.

Le comité chargé de la revision de l'arrêté de principe du 4 août reprit ce texte, et proposa de le rédiger en ces termes : « Les dîmes ecclésiastiques pourront être converties en redevances pécuniaires et rachetables, selon la proportion qui sera réglée, soit de gré à gré, soit par la loi. »

L'Assemblée rejeta cette rédaction ; elle écarta l'idée du rachat de la dîme par les intéressés, à laquelle elle s'était d'abord rangée. Cette idée était cependant la seule pratique, et, dans tous les pays où les dîmes ont cessé d'être payées, l'on n'a eu garde d'en mettre une autre à exécution. Abolir la dîme sans qu'il en coutât rien aux propriétaires qui la supportaient, c'était leur faire gratuitement un cadeau considérable, que l'on peut évaluer au quinzième du revenu de la France, et grever d'autant les autres contribuables. Il eût été juste de mettre la charge de l'opération là ou en allait le profit. Des considérations spécieuses engagèrent l'Assemblée dans une autre voie. Une choquante inégalité régnait dans la répartition des dîmes ; si les propriétaires eussent dû traiter individuellement de leur rachat avec les décimateurs, sous une autre forme, cette inégalité eût survécu à leur suppres-

1. *Archives parlementaires*, 1re série, t. VIII, p. 350.

sion. Il entrait précisément dans les intentions de l'Assemblée de la faire disparaître et d'opérer la péréquation des revenus du bas clergé, demandée par la pluralité des cahiers de doléance. C'est pourquoi, au lieu d'appeler les intéressés au rachat de la dîme et d'obliger les particuliers à passer marché avec les censitaires ecclésiastiques, elle chargea l'État d'indemniser l'Église. Elle vota en conséquence le texte suivant qui fut l'article 5 du décret du 11 août : « Les dîmes de toutes natures et les redevances qui en tiennent lieu... possédées par les corps séculiers et réguliers, par les bénéficiers, les fabriques et tous gens de mainmorte... sont abolies, sauf à aviser aux moyens de subvenir d'une autre manière à la dépense du culte divin, à l'entretien des ministres des autels, au soulagement des pauvres, aux réparations et reconstructions des églises et presbytères, et à tous les établissements, séminaires, écoles, collèges, hôpitaux, communautés et autres, à l'entretien desquels elles sont actuellement affectées. Et cependant jusqu'à ce qu'il y ait été pourvu et que les anciens possesseurs soient entrés en jouissance de leur remplacement, l'Assemblée nationale ordonne que lesdites dîmes continueront d'être perçues suivant les lois, et en la manière accoutumée[1]. »

La disposition est claire ; le débiteur de l'indemnité n'est plus la même, mais le principe de l'indemnité subsiste ; ce n'est qu'à charge de compensation que l'Assemblée constituante enlève leurs dîmes aux décimateurs. A qui tenterait d'y contredire, il suffit d'opposer les termes du décret : « Jusqu'à ce que les anciens possesseurs soient entrés en jouissance de *leur remplacement.* » L'Assemblée, au surplus, en rejetant, le 24 septembre, la motion d'un député qui lui demandait de déclarer la suppression de la dîme pure et simple[2], a montré qu'elle n'avait entendu opérer cette suppression que sous condition. Le législateur de 1789 se trouvait en présence de trois systèmes : anéantir les dîmes sans indemnité, les faire racheter par les propriétaires fonciers, les abolir sous réserve d'une réparation payée par l'État. De ces

1. Duvergier, *Collection des lois et décrets*, t. I, p. 33.

2. *Archives parlementaires*, t. IX, p. 181. Motion de M. Milon de Monterland : « Ma motion est que la suppression de la dîme soit déclarée pure et simple. »

trois systèmes, c'est seulement après avoir adopté le second qu'il se décida par des raisons d'ordre politique à appliquer le dernier, et il ne pensa point un instant à suivre le premier.

De quelle manière l'État allait-il s'acquitter de la lourde charge qu'il venait d'assumer? Rappelons qu'une partie des dîmes étaient entre les mains des laïques, qui les avaient acquises du clergé par inféodation, à titre onéreux. Les dîmes inféodées furent rachetées par l'État. Pour calculer l'indemnité, on capitalisa sur le pied de 4 à 5 p. 100, suivant les espèces, le produit des redevances. L'opération ne coûta pas moins de 100 millions[1]. Pareillement, et d'après le même taux, furent rachetées quelques dîmes perçues en France par certaines communautés étrangères, telles que l'ordre de Malte. Comme pour les décimateurs laïques, ce fut une indemnité proprement dite, représentant, en stricte égalité, le dommage causé aux titulaires dépossédés. Et de ces faits ressort une nouvelle preuve que la destruction des dîmes eut bien, aux yeux des constituants, le caractère d'une expropriation pour cause d'utilité publique.

La compensation attribuée au clergé de France devait recevoir une forme différente. On ne voulut point donner à chaque décimateur le prix de la dîme; on réputait que c'eût été compromettre cette refonte des revenus ecclésiastiques que l'assemblée avait à cœur. On n'alloua donc pas d'indemnité proprement dite aux ministres du culte; et de même qu'on avait écarté l'idée du rachat par les intéressés, on écarta l'idée d'un *équivalent* à payer par l'État. Peu à peu, et après quelques tâtonnements, le « remplacement » promis en retour des dîmes se présenta sous la forme d'un « traitement » à faire aux membres du clergé. « Il est décrété que par le mot de remplacement énoncé dans l'article 5, on n'a point entendu le rachat de la dîme, ni un équivalent, mais seulement un traitement convenable[2]. »

En résumé, l'Assemblée nationale abolit les dîmes, à charge par l'État de payer aux décimateurs une indemnité qui varia

1. *Le Moniteur*, année 1790, p. 571 et 675; séance du 4 septembre 1790; rapport du comité des finances du 17 septembre suivant.
2. Séance du 13 août.

suivant leur qualité ; l'indemnité allouée aux propriétaires de dîmes inféodées et à certaines communautés fut calculée au prorata du rendement de leurs dîmes ; l'indemnité assurée aux ecclésiastiques eut la forme de traitements convenables, qui, s'ils ne valurent pas à chacun en particulier la dîme supprimée parce que la distribution compensatoire et méthodique qu'on en fit ne reproduisit point celle des dîmes, constituèrent cependant dans leur ensemble et pour la masse du clergé un dédommagement suffisant. Ces traitements, qui apparaissent dès lors comme une dette contractée par l'État, furent réglés lorsque l'assemblée eut procédé par la sécularisation des biens de mainmorte à la seconde des opérations qu'elle pratiqua sur le corps du clergé.

IV

L'Église tenait une bonne part de la terre de l'ancienne France. Elle en tirait, avons-nous dit, un revenu d'environ 100 millons. C'était peu, eu égard à la grande fortune territoriale que représentaient ces biens-fonds.

Aux prises avec les difficultés financières que ses innovations législatives aggravaient encore, l'Assemblée nationale, dès le mois d'octobre 1789, cherchait par quel expédient elle pourrait relever le crédit public; il lui parut qu'en donnant aux créanciers de l'État hypothèque sur les propriétés ecclésiastiques, elle retrouverait, avec la confiance, les ressources nécessaires à l'exécution de son programme de réformes. C'était en prendre à son aise avec une propriété dont les titres étaient irrécusables, que le temps avait consolidée, et qu'un caractère sacré semblait mettre au-dessus de toute atteinte. Du moins, la Constituante ne crut pas devoir s'approprier, sans autre forme de procès, les biens de l'Église. Comme le décret du 11 août, la loi des 2-4 novembre 1789 formula le principe d'une indemnité. C'est ce que les travaux préparatoires et les textes législatifs concourent à démontrer.

La discussion du décret du 2 novembre 1789 dura près d'un mois et est demeurée fameuse. Les orateurs les plus renommés de la Constituante y prirent part; ils y déduisi-

rent toutes les conceptions de la philosophie sociale du dernier siècle, y traitèrent *a priori* et *in abstracto* de la propriété corporative; l'abbé Maury y parla avec talent et eut le rare mérite, en ce temps de logique à outrance et de théorie pure, d'opposer des faits à des raisonnements et de répondre par de l'histoire à de la métaphysique; Mirabeau y fit deux harangues plus politiques encore que spéculatives; ces discours se trouvent partout, il n'y a point à y revenir. Du long débat où ils furent prononcés, il importe seulement de retenir que devant l'Assemblée constituante, il ne fut jamais question de dépouiller l'Église sans lui donner de compensation. En même temps qu'ils plaident pour la dépossession du clergé, tous les fauteurs du projet, Talleyrand, Mirabeau, Thouret, ont soin de faire des réserves, de poser des conditions, de stipuler des dédommagements. Écoutons Mirabeau : « Il est facile de démontrer qu'en s'appropriant ces biens, sous la *condition inviolable d'en remplir les charges*, la nation ne portera pas atteinte au droit de propriété ni à la volonté des fondateurs. » L'État peut prendre, mais à la condition de remplir les services auxquels les biens étaient affectés.

Quand la discussion fut close, et que l'assemblée dut se prononcer, il s'agissait de trouver une formule qui tout en donnant satisfaction aux convoitises surexcitées ne méconnût pas complètement les droits de l'Église. Mirabeau s'en chargea ; reprenant l'idée qu'il avait exposée dans ses discours, il fit voter le décret suivant : « L'Assemblée nationale décrète : 1° que tous les biens ecclésiastiques sont à la disposition de la nation, à la charge de pourvoir d'une manière convenable aux frais du culte, à l'entretien de ses ministres et au soulagement des pauvres ; 2° dans les dispositions à faire pour l'entretien des ministres de la religion, il ne pourra être assuré à la dotation d'aucune cure moins de 1 200 livres par année, non compris le logement et les jardins en dépendant. »

Que signifiaient ces mots : *mis à la diposition de la nation*? Rendaient-ils la nation propriétaire ou lui donnaient-ils seulement un droit d'usage et d'usufruit? Entendait-on seulement par là que les revenus des biens profiteraient à la nation, que les biens serviraient de gage aux créanciers de l'État,

mais que la propriété en resterait à l'Église? L'équivoque ne tarda pas à être dissipée. Sur l'avis de Thouret, malgré les protestations du côté droit, l'Assemblée décréta que les biens dont il *s'agit sont à la nation*. Une violation criminelle des droits de l'Église s'accomplissait, moins criminelle toutefois et moins cynique qu'elle aurait pu l'être. Si la translation de propriété eût été pure et simple, elle eût constitué un vol manifeste, un acte de brigandage, de la nature de ceux qui conduisent un particulier à la prison et au bagne. Les hommes de la Constituante reculèrent devant cette monstruosité; ils admirent un correctif destiné à atténuer l'odieux de la spoliation; ils imposèrent à l'État toutes les charges auxquelles devaient pourvoir les biens ecclésiastiques. Ce n'était certes pas un arrangement volontaire; l'une des deux parties avait la main forcée; c'était une expropriation pour cause d'utilité publique; l'État n'avait aucunement le droit de l'exercer contre l'Église indépendante et souveraine chez elle autant que l'État l'est chez lui; mais enfin c'était l'application de ce principe que, quelque respectable que soit une propriété privée, elle peut être prise par l'État si l'intérêt public le requiert, *pourvu que le propriétaire exproprié reçoive une juste indemnité*; application qui, bien qu'elle tombât à faux, — la propriété en jeu n'était pas une propriété privée, — colorait d'une certaine manière l'injustice de la mesure.

On le voit : rédigés dans une même forme, le décret du 2 novembre et le décret du 11 août présentent également le budget des cultes qui allait être créé en leur exécution comme une indemnité payée au clergé dépossédé de ses dîmes et de ses biens-fonds. Dans les dispositions subséquentes prises par l'Assemblée, ce budget apparaît finalement sous les espèces d'une rente perpétuelle que l'État s'oblige à servir à l'Église.

Le décret du 20 avril 1790 ayant retiré aux ecclésiastiques, dans son article 1er, l'administration de leurs propriétés dont la vente était ordonnée depuis plusieurs mois[1]; d'autre part

1. Le décret des 19-21 décembre 1789 ordonna la vente des biens ecclésiastiques jusqu'à concurrence de 400 millions. La vente de ces biens fut

le payement de la dîme ayant été ordonnée le même jour, le clergé devait dès lors commencer à vivre de sa dotation. L'article 5 du décret du 20 avril porte : « Dans l'état des dépenses publiques de chaque année, il sera inscrit une somme suffisante pour fournir aux frais du culte et de la religion catholique, apostolique et romaine, à l'entretien des ministres des autels, au soulagement des pauvres et aux pensions ecclésiastiques, de manière que les biens mentionnés dans le premier article puissent être dégagés de toute charge et employés par le Corps législatif aux plus grands et aux plus pressants besoins de l'État. »

Le lecteur saisit l'enchaînement des faits : par le décret du 2 novembre, l'État en s'emparant des biens du clergé les grève d'une charge spéciale : celle de subvenir à toutes les dépenses du culte; ou plutôt il les prend tels qu'ils sont, avec la destination spéciale à laquelle ils sont affectés et dont l'origine est dans la volonté des donateurs et fondateurs. Par le décret des 19-21 décembre 1789, il ordonne que ces biens soient mis en vente. Par le décret du 20 juin 1790, afin de faciliter les transactions, il libère ces biens en créant un budget des cultes qui figurera chaque année au tableau des dépenses publiques.

La quotité des traitements ecclésiastiques est fixée par la constitution civile du clergé des 12 juillet-24 août 1790 : nous ne l'envisageons qu'au point de vue financier[1]. Le

suspendue par les décrets des 28 germinal en IV et du 26 fructidor an V. Les biens non aliénés continuèrent d'être administrés par les départements et les districts jusqu'au 7 thermidor an XI, où ils furent restitués aux fabriques.

1. Les traitements ecclésiastiques étaient ainsi fixés :

Évêchés. 50 000 livres pour l'évêque de Paris, 20 000 pour les évêques des villes dont la population était de 50 000 âmes et au-dessus, 12 000 pour les autres (il faut remarquer que la constitution civile du clergé ne reconnaissait que des évêques, les uns avec la qualification d'évêques ordinaires, les autres avec celle d'évêques métropolitains) ; 6 000 livres pour le premier vicaire de l'évêque de Paris, 4 000 pour le second, 3 000 pour les autres (il faut remarquer encore que l'évêque était le curé de son église cathédrale, avait des vicaires et non point des vicaires généraux) ; 4 000 livres pour les premiers vicaires des évêques des villes dont la population était de 50 000 âmes et au-dessus, 3 000 pour le second, 2 000 pour les autres. — *Curés*. 6 000 livres pour les curés de Paris, 4 000 pour les curés des villes dont la population était d'au moins 50 000 âmes, 3 000 pour ceux des villes dont la population était moindre, mais supérieure à 10 000 âmes, 2 400 pour ceux des villes et

total de la dotation s'élève à 153 847 600 francs, et l'on déclare que cette somme considérable « est consacrée par la nation à ce qu'elle n'a cessé de regarder comme le premier de ses devoirs[1] ».

Comprenant que de la durée de son œuvre en dépend la justice, l'Assemblée prend ses précautions pour soustraire les traitements ecclésiastiques au caprice des pouvoirs publics et en assurer la pérennité. Il avait été décidé, par un décret des 3-22 août 1790, que « tout ce qui sera prétendu à titre d'indemnité, de dédommagement, comme prix d'aliénation ou pour toutes autres causes semblables, sera placé dans la classe des dettes de l'État ». La loi des 18-25 février 1791 vient mettre le budget des cultes au nombre de ces dépenses de la dette publique ; les traitements des ecclésiastiques y figurent entre les pensions du Trésor, les indemnités des apanagistes et le service des emprunts[2]. Enfin la constitution des 3-14 septembre 1791 le classe parmi les engagements de l'Etat et en garantit l'inviolabilité : « Sous aucun prétexte, les fonds nécessaires à l'acquittement de la dette nationale ne pourront

bourgs dont la population s'échelonnait entre 10 000 et 3 000 âmes ; au-dessous de 3 000 âmes, les traitements étaient de 2 000 livres, 1 800 livres, 1 500 livres, selon que les populations paroissiales comptaient de 3 000 âmes à 2 500, de 2 500 à 2 000, de 2 000 à 1 000 ; mais ils n'étaient pas inférieurs à 1 200 livres, si faibles que fussent les populations paroissiales. — *Vicaires*. Les vicaires des paroisses venaient après. Leur traitement était également proportionnel à l'importance des paroisses, sans descendre jamais au-dessous de 700 livres. Il était alloué : 2 400 livres aux premiers vicaires des paroisses de Paris, 1 500 aux seconds, 1 000 aux autres ; 1 200 livres aux premiers vicaires des paroisses dans les villes qui renfermaient une population d'au moins 50 000 âmes, 1 000 aux seconds, 800 aux autres ; 800 livres aux premiers vicaires dans les villes et bourgs ayant plus de 3 000 âmes, et 700 aux autres. Ce chiffre de 700 livres était adopté pour les autres vicariats des diverses paroisses. Le service des retraites n'était pas négligé. Un article portait : « Les curés qui, à cause de leur grand âge ou de leurs infirmités, ne pourraient plus vaquer à leurs fonctions, en donneront avis au directeur du département qui, sur les instructions de la municipalité et de l'administration du district, laissera à leur choix, s'il y a lieu, ou de prendre un vicaire de plus, lequel sera payé par la nation sur le même pied que les autres vicaires, ou de se retirer avec une pension égale au traitement qui aurait été fourni au vicaire. »

1. Etat des dépenses publiques pour 1791, p. 19. Voir aussi le rapport de Chasset dans *le Moniteur* du 9 avril 1790.

2. Duvergier, *Collection des lois et décrets*, t. II, p. 204.

être ni refusés ni suspendus. Le traitement des ministres du culte catholique fait partie de la dette nationale. »

Cette disposition organique a une importance capitale; elle est pour établir péremptoirement que l'Assemblée constituante regardait le clergé comme créancier de l'État et lui payait sa pension tout de même qu'aux détenteurs de fonds constitués les intérêts de leurs titres. Et ne sommes-nous pas en droit de conclure qu'aujourd'hui la séparation sans indemnité constituera, de la part de l'État, la violation, à cent quinze ans de distance, d'un engagement solennel, disons le mot, un parjure, et que l'appropriation des biens de l'Église se trouvera transformée rétroactivement en un vol gigantesque.

Le rapporteur de la loi de séparation essaye d'échapper à la rigueur de cette conclusion. « Qu'importe, dit-il, le décret de la Constituante ; il n'y a pas eu un contrat; dès lors personne ne peut invoquer l'exécution de l'engagement. »

Le raisonnement est étrange, et l'on se demande ce que vient faire en pareil cas cette idée de contrat. Admettons qu'en l'espèce l'État ait eu le droit de commander, d'imposer sa loi ; il doit être le premier et le plus fidèle observateur de la loi qu'il a édictée, et il ne peut pas avoir la prétention d'imposer l'obéissance en ne se croyant obligé à rien envers ceux qu'il régit. La loi qu'il porte implique-t-elle des engagements de sa part? Il ne peut s'y soustraire qu'en déliant de l'obéissance ceux qui ne sont tenus vis-à-vis de lui que parce qu'il est tenu vis-à-vis d'eux. Est-ce, par exemple, qu'il y a eu contrat lorsque l'État, décrétant la conversion d'une dette publique, se l'interdit de nouveau pendant un certain temps, et qui cependant osera soutenir que l'Etat peut à son gré s'affranchir d'un pareil engagement ? Il n'y aurait plus de société, de foi publique, d'honneur national, si de pareilles monstruosités pouvaient s'accréditer[1]. Les décrets de la Constituante suffisent donc à fonder le droit indestructible du clergé.

Mais il y a dans le Concordat une réponse plus péremptoire encore au sophisme des rapports. On exige un contrat pour être engagé; voici un contrat sous sa forme la plus imposante, celle du traité international. Jusque-là l'État n'était

1. Emile Ollivier, *le Gaulois* du 7 avril 1905.

engagé qu'unilatéralement ; de ce jour, il l'a été synallagmatiquement. Donnons à ce nouvel argument historique le développement qu'il comporte.

V

Nous formulons ainsi notre thèse : le budget des cultes constitue une dette véritable parce qu'il est la condition mise par l'un des signataires du Concordat à l'acceptation d'une des clauses que l'autre réclamait le plus vivement et à laquelle il attachait le plus de prix.

On en a fait maintes fois la remarque : l'article 14 qui contient l'assurance que le gouvernement fera un traitement convenable aux évêques et aux curés suit immédiatement l'article 13 par lequel le pape déclare que ni lui ni ses successeurs ne troubleront en aucune manière les acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés, et qu'en conséquence, « la possession de ces mêmes biens, les droits et revenus y attachés demeurent incommutables entre leurs mains et celles de leurs ayants cause ». Cette juxtaposition n'est pas fortuite, mais voulue. Le même rapprochement existe, en effet, dans des termes quelquefois différents, mais d'une netteté et d'une force pareilles, dans les sept ou huit projets qui ont précédé l'adoption du dernier : on peut s'en rendre compte en feuilletant le savant ouvrage de M. Boulay de la Meurthe : *Documents sur la négociation du Concordat et les rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et en 1801* ; partout ces deux stipulations sont présentées comme la conséquence et la condition l'une de l'autre ; elles figurent déjà comme connexes et inséparables dans la première ouverture faite par Bonaparte lui-même, et, jusqu'à la dernière heure, elles ont été maintenues et sont restées telles. Si la vente des biens ecclésiastiques n'avait pas été confirmée par une déclaration pontificale, — les agents du premier consul le répètent à tout moment et à satiété, — jamais le Concordat n'aurait été seulement mis en discussion. Mais, réciproquement, si la subsistance du clergé dépossédé par la Révolution n'eût été assurée par une promesse formelle, jamais la déclaration pontificale n'eût été

obtenue. Nous sommes ici en présence d'un contrat parfait et d'une application rigoureuse de la formule *do ut des*[1].

Nous pourrions nous en tenir à cette constatation. Des péripéties de la négociation, comme du voisinage constant des deux clauses 13 et 14, il résulte que l'une est la charge de l'autre. Mais nous le verrons plus clairement encore si nous prenons la peine de nous enquérir du motif qui pouvait porter le premier consul à réclamer, avec une si forte insistance, la ratification, on pourrait presque dire l'absolution de la vente consommée des biens ecclésiastiques. Il n'est pas vraisemblable que ce fut uniquement le désir de tranquilliser sa propre conscience sur la légitimité de cette aliénation. Et quand il offrait en échange, sans même attendre qu'on l'en pressât, de subvenir lui-même, au nom de l'Etat, à tous les frais du culte, nous ne pensons pas non plus que ce fût seulement parce qu'il se croyait moralement obligé de remplir à cet égard l'engagement pris solennellement par l'Assemblée constituante, le jour où elle dépouillait l'Église. Le scrupule, en aucun genre, n'était ce qui, habituellement, gênait ou dictait sa conduite. Qu'était-ce donc qui le pressait si fort ?

L'ambitieux dictateur voulait-il simplement, en salariant le clergé, le mettre sous sa main, et en l'attachant à son pouvoir par les liens de la gratitude et de la dépendance, en faire le soutien de sa grandeur personnelle et un instrument de règne ? Tous les calculs intéressés peuvent être imputés, avec vraisemblance, à un despote et à un conquérant. Et les derniers actes de Napoléon, en matière religieuse comme en toute autre, autorisent assurément à incriminer l'intention qui lui dicta les premiers. Mais si tous les soupçons sont permis, toutes les accusations pourtant ne sont pas également démontrées, et il ne faut pas s'empresser, en ce genre, de prêter même aux plus riches. La facilité avec laquelle le premier consul se prêta à faire un traitement au clergé peut s'expliquer par d'autres mobiles que par l'arrière-pensée de l'asservir. C'était l'exécution, sur un point très important, d'un plan général et vraiment patriotique qui consistait à mettre fin, après

1. Boulay de la Meurthe, *op. cit.*, t. I, p. 26, 128, 281, 282, 313, 353 ; t. II, p. 60, 166, 211, 273, 295, 402.

dix ans de luttes violentes, à toutes les dissensions civiles et à fermer toutes les plaies béantes. Le caractère suspect et contesté des propriétés ecclésiastiques nouvellement mises en vente comptait parmi les causes les plus graves de dissentiment intérieur, dont la paix et la fortune publique eussent également à souffrir. Bonaparte désirait vivement mettre fin à ce trouble matériel, mais, en même temps, le sens politique dont on ne dira pas qu'il fut dépourvu, suffisait pour l'avertir qu'en cela le concours du pape lui était absolument nécessaire.

Quand on se reporte, en effet, au coup d'État législatif par lequel l'Assemblée constituante décréta, en 1789, la prise de possession, puis l'aliénation précipitée de toutes les propriétés de l'Église, on ne saurait dire ce qui l'emporta, dans cet acte arbitraire, de l'irréflexion ou de la violence. En jetant avec une profusion hâtive, sur un marché déjà troublé, une masse de biens qui semblaient, la veille encore, marqués d'un caractère sacré, ces spoliateurs imprudents avaient compté sans le scandale que devait causer aux populations catholiques la confiscation de tous les legs que la piété des générations passées avait mis sous la protection de la bonne foi et de la loyauté de leurs descendants. L'opération paraissant illicite et presque sacrilège, exposant à de graves censures et peut-être à de dangereuses représailles, tout ce qui était honnête ou simplement timoré — il fallait s'y attendre, et l'expérience s'en renouvelle sous nos yeux — se tint à l'écart, et l'acquéreur des biens de l'Église, marqué d'une note de réprobation, restait le plus souvent isolé au milieu des siens, ne gardant entre ses mains qu'un gage déprécié. Dix années de commotions de tout genre qui n'étaient pas faites pour ramener la confiance, n'avaient pu effacer la trace de cette perturbation économique autant que morale. Tout, au contraire, avait dû l'entretenir et l'accroître. Une persécution générale avait suivi de près la spoliation, qui n'apparaissait plus que comme le triste prélude d'une série sanglante de proscriptions et de massacres; et ainsi, autour des églises fermées ou des monastères dévastés, on trouvait deux classes de Français qui échangeaient des regards de mépris et de méfiance réciproques, et deux classes de propriétés qui,

estimées d'après des taux de valeur différente, n'avaient plus de terme commun d'échange. C'était une entrave au cours régulier des transactions et le souvenir d'une de nos discordes civiles perpétué et comme matérialisé par un signe extérieur.

Aucun état de l'esprit public ne pouvait être plus contraire aux vues d'un pouvoir réparateur, ou qui se vantait de l'être. Mais ce pouvoir, quelles que fussent sa puissance ou même sa sagesse, était impuissant, lui tout seul, à y mettre un terme. Le trouble provenant du fond même des consciences, l'autorité qui a empire sur les âmes, pouvait seule y pénétrer pour y porter le calme. Il n'y avait que le pape qui, en confirmant les acquisitions, pût lever les scrupules, dissiper les préventions, réhabiliter et réconcilier à la fois propriétés et propriétaires.

Il n'en faut pas davantage pour expliquer comment un bienfait de ce genre était recherché à un si haut degré par l'esprit politique du premier consul ; mais il n'est pas moins aisé de comprendre qu'on ne pouvait l'attendre du pape à un moindre prix que celui qui lui fut offert. L'Église ne désire pas ses ministres riches, puisque, même quand ils le sont, elle leur prescrit d'user de leurs richesses en un esprit de pauvreté ; elle ne veut cependant pas, autant que possible, qu'ils soient misérables, dénués et réduits à vivre d'aumônes précaires ou des ressources d'un métier servile. Elle exige qu'ils n'entrent dans le ministère sacré qu'avec des moyens matériels assurés de soutenir leur existence. La possession d'un bénéfice perpétuel et acquis, d'un *titulus sustentationis* est une des conditions de l'ordination. L'évêque ne doit pas créer de clercs, ou il leur assurera de quoi vivre [1]. Il n'y a même pas assimilation entre le titre de bénéfice et les titres de patrimoine et de pension ; ceux-ci, au jugement des canonistes, n'étaient admis que comme exception, provisoirement, en attendant la collation d'un bénéfice ; on ne les considérait pas comme présentant une sécurité suffisante. Le concile de Trente renouvela ces règles. « Attendu qu'il ne convient pas, décide-t-il, que les membres du divin ministère

1. « Vel non faciat clericos vel si facit det illis unde videre possint. »

soient obligés de mendier ou d'exercer un métier honteux, il est interdit de conférer les ordres sacrés à un séculier, réunît-il d'ailleurs toutes les conditions d'honnêteté, d'instruction, d'âge, qui ne justifie pas de la possession légitime d'un bénéfice ecclésiastique suffisant à son convenable entretien. A moins que la nécessité ou l'utilité de l'Église ne le requière, l'évêque ne considérera pas le patrimoine ou la pension comme dispensant d'un bénéfice[1]. » La Révolution ayant appréhendé et vendu les bénéfices ecclésiastiques, Pie VII ne pouvait songer à rétablir en France l'exécution littérale des anciens canons; il exigea du moins, à titre de garantie contre de nouvelles épreuves dans l'avenir, la promesse solennelle d'un traitement convenable assuré par le gouvernement aux évêques et aux curés; Bonaparte y engagea la parole de la France.

Même à cette condition, l'acte d'abandon qu'on demandait au Souverain Pontife n'était pas sans entraîner de graves et délicates conséquences. Le caractère inviolable des propriétés de l'Église a toujours été un point de la doctrine catholique; de sévères anathèmes défendent d'y porter atteinte. Fermer les yeux sur une violation aussi considérable et aussi manifeste que celle dont la France avait donné le spectacle, c'était presque abroger le principe; en tout cas, c'était créer un dangereux précédent, et, quand la Révolution grondait encore de toutes parts, donner un exemple dont plus d'un État, créé à l'image de la France, ne pouvait manquer de se prévaloir. Aussi l'hésitation fut longue dans les congrégations romaines. Des rédactions diverses furent proposées dont le but était de sauver le principe en offrant, au lieu d'une confirmation générale de toutes les ventes, une amnistie appliquée individuellement aux acquéreurs qui feraient acte de soumission et demanderaient leur absolution. Le premier consul repoussa ces demi-mesures, comme inefficaces, eu égard au but qu'il poursuivait. Il s'agissait, faisait-il répéter sur tous les tons, « de mettre la paix dans les consciences et dans les familles[2] »; l'humiliation d'une pénitence

1. Sess. XXI, cap. II.

2. Cacault à Talleyrand, 2 mai 1801. (Boulay de la Meurthe, *op. cit.*, t. II, p. 266.)

ne serait pas facilement subie, et la porte resterait ouverte aux conflits irritants. Le Saint-Siège finit par se rendre à ces raisons, ou se résigner à ces exigences; et la propriété des biens ecclésiastiques fut, en définitive, déclarée *incommutable* entre les mains de leurs détenteurs. Le résultat attendu fut tout de suite acquis; un grave sujet de dissentiment entre concitoyens, voisins, parents, disparut; la facilité fut rendue aux transactions commerciales, et une hausse appréciable s'ensuivit dans les biens de toute espèce. Ce fut un bienfait de la même nature que celui que procura, trente ans plus tard, le payement de l'indemnité des émigrés; seulement il ne coûta pas si cher au Trésor. Par une circonstance extraordinaire, et presque unique en notre âge, la parole pontificale eut, ce jour-là, un effet matériel presque autant que moral. Mais voit-on l'Église, procurant, par la voix de son chef, une vie facile et un sommeil paisible à ceux qui avaient accaparé ses biens et bravé ses censures, et en même temps laissant, en face d'eux, ses propres serviteurs dépouillés et meurtris, traîner une existence précaire, sans prendre souci de leur garantir le pain du lendemain? Une complaisance si criminelle ne lui fut même pas proposée.

Ainsi rien n'est plus certain : confirmation des ventes ecclésiastiques de la part du pape; promesse de la part du chef de l'État de subvenir aux frais du culte et à l'entretien de ses ministres, ce fut tout un; et c'est à ces deux clauses véritablement et à jamais inséparables qu'il faut appliquer ce qui a été dit très justement, d'une façon plus générale, du Concordat tout entier : à savoir que les concessions comme les obligations qu'il renferme sont *parties substantielles d'un seul et même tout*[1]. Ainsi considéré, le traitement attaché aux offices ecclésiastiques est en réalité l'acquittement d'une dette dont l'État s'est déclaré tenu envers l'Église, en échange d'un avantage accepté, et en vertu d'un contrat synallagmatique. Pour être tout à fait dans le vrai, le budget des cultes devrait être réuni à celui de la dette nationale, dont il fait réellement partie.

L'Assemblée constituante l'avait solennellement reconnu ;

1. Encyclique de Léon XIII.

mais cet engagement s'était trouvé englobé dans le naufrage de toutes les promesses et la faillite de toutes les opérations financières de la Révolution. Une nouvelle créance est venue rendre à la première sa pleine force et vigueur ; elles se complètent désormais et se confirment l'une l'autre.

La seconde même nous paraît avoir une valeur à part et distincte. Qu'importent les sophismes de Mirabeau, de Thouret et des autres sur le caractère des biens d'Église et le droit qu'aurait l'État de s'en emparer ? Qu'importent ces actes, que nos adversaires se plaisent à rechercher dans les annales de la monarchie, aussi contraires à la justice que celui de l'Assemblée constituante ? Qu'importent ces maximes spoliatrices mises de tout temps au service des convoitises des princes par les juristes adulateurs ? Il n'y a à ces argements si bien étudiés qu'une réponse à faire : si tout cela était vrai, tout cela serait vain et étranger à la question.

Admettons pour un moment que tout ce qui s'est fait en 1789 puisse à la rigueur se justifier ou s'expliquer ; il n'en resterait pas moins que cette exécution donnait lieu, de la part de l'Église, à des contestations assez gênantes, à un litige assez incommode, pour qu'un politique, qui assurément savait s'y prendre et qui ne se laissait pas facilement intimider, ait cru nécessaire de demander son désistement ; et il est certain qu'il ne l'a obtenu que moyennant une transaction dont les dispositions fondées sur un esprit de réciprocité font, d'après toutes les règles du droit naturel et civil, la loi impérative des parties.

Supposons que, dans une succession ouverte, deux héritiers se disputent la propriété d'un immeuble dont l'un a eu le bonheur ou l'habileté de se mettre en possession. Supposons encore que celui-là, pour éviter les chances, les frais, les ennuis d'un procès, obtienne de l'autre sa renonciation, à la charge de servir une rente plus ou moins proportionnée au revenu du bien contesté. Si après avoir, pendant plusieurs années, rempli son engagement, il lui prenait fantaisie d'interrompre le service des arrérages, parce qu'il espérerait obtenir de la complaisance ou de la vénalité d'un juge une sentence qui l'en dispensât, quel autre nom que celui de vol mériterait un acte de si grossière improbité ?

C'est pourtant ce que fait sous nos yeux le gouvernement français, lorsque, après avoir bénéficié pendant tout un siècle, par l'aisance rétablie des relations sociales, par l'accroissement de la richesse publique, d'un acte vivement sollicité du Saint-Siège et que lui seul pouvait accorder, il se soustrait à l'accomplissement de la compensation promise, pensant qu'il est trop tard pour s'en souvenir, et que, d'ailleurs, avec des gendarmes et des conseillers d'État accommodants, on peut fermer la bouche à toutes les plaintes.

Le parti en est pris, les meilleures raisons n'y feront rien ; le budget des cultes est condamné ; les orateurs du gouvernement ne se donnent même plus la peine de s'expliquer sur les engagements pris par cette transaction concordataire, élément essentiel du débat, base indestructible des revendications du clergé[1].

La dette légale n'existera plus ; nous voulons dire que les textes qui la consacrent seront effacés de notre législation. L'obligation naturelle subsistera ; une obligation de droit naturel ne s'éteint qu'autant que la cause en est anéantie. Ici la cause est permanente, c'est le fait pour l'État de rester en possession des biens de l'Église ou des bénéfices qu'il en a recueillis. L'obligation naturelle subsistera, mais perpétuellement méconnue. A toutes les protestations de la conscience publique, on répondra par cette phrase monumentale : « L'Église n'a jamais été véritablement propriétaire, elle n'a pas qualité pour cela ; de tout temps, les biens qui lui étaient attribués appartenaient à l'État. Le salaire a été une gracieuseté qu'il a accordée dans un moment de bonne humeur, qu'il retire quand il est mécontent. »

Très bien, mais a-t-on vu la portée, a-t-on mesuré les conséquences d'une pareille doctrine ? Si l'État est propriétaire des biens de l'Église, c'est apparemment parce qu'ils appartiennent à un être collectif. Pourquoi alors ne serait-il déclaré propriétaire de toutes les propriétés collectives, telles que le Crédit lyonnais, le Bon Marché, Le Creusot et

1. Dans son discours du jeudi 6 avril, qui a décidé la clôture de la discussion générale, M. Briand n'a pas répondu un mot aux arguments que les députés conservateurs en avaient tirés.

toutes les sociétés anonymes[1] ? Allons plus loin, il n'y a pas de différence essentielle entre une fortune collective et une fortune individuelle, pourquoi ne serait-il pas déclaré aussi propriétaire des patrimoines privés, ceux-ci n'étant que des concessions toujours révocables ?

Eh oui, répondent en chœur les communistes, c'est bien ainsi que nous l'entendons. La nation est propriétaire de tous les biens quelconques, mobiliers, immobiliers, collectifs, individuels, et notre apostolat socialiste a précisément pour but de la remettre en possession des patrimoines dont l'égoïsme cupide de la bourgeoisie l'a dépouillée. Nous commençons par l'Église, le reste viendra après.

HIPPOLYTE PRÉLOT.

1. Emile Ollivier, *loco cit.*

L'ÉGLISE DE HOLLANDE

ET

LA CONQUÊTE DE LA LIBERTÉ[1]

Nous avons fait connaître à nos lecteurs[2] le premier volume de l'*Histoire du rétablissement de la hiérarchie dans les Pays-Bas*. La seconde partie de ce remarquable ouvrage est aussi richement documentée que la première; les pièces justicatives seules remplissent cent quatre pages ; ajoutons qu'elle n'est ni moins intéressante, ni moins suggestive.

Pendant la période précédente, le bruit des négociations pénétrait à peine dans le public ; le monde officiel, hommes d'État et dignitaires ecclésiastiques, s'en occupait presque exclusivement. Dans les années qui précèdent immédiatement le rétablissement, c'est au contraire l'élément laïque qui joue un rôle, sinon prépondérant, du moins important. Peu après, la presse catholique avait conquis sa place dans la vie publique, et, avec elle, l'influence des hommes, qui sans être en relation officielle avec les négociateurs, se dévouèrent néanmoins tout entiers à la tâche qui intéressait tous les catholiques.

L'auteur commence donc par raconter les progrès de la presse catholique en Hollande. Il remonte jusqu'à la fin du dix-huitième siècle pour en découvrir les débuts, débuts modestes et peu durables. Pour réussir, il fallait un homme de la taille d'un Le Sage ten Broek, qu'on peut nommer, à bon droit, le père du journalisme catholique en ce pays. Fils d'un ministre calviniste et converti à l'âge de trente et un ans, il voua ses riches talents et surtout l'ardeur de sa profonde conviction à la cause de l'Église devenue sa mère. Sa revue mensuelle *l'Ami de la religion* (*De Godsdienstvriend*), qui, d'ailleurs, faisait de larges emprunts à son confrère de France, divers autres périodiques, livres, bro-

1. *Geschiedenis van het Herstel der Hierarchie iu de Neder-landen,* door P. Albers, S. J. 2e deel. Nijmegen, L. C. G. Malmberg, 1904. VII-580-114 pages. Prix : 3 florins (6 fr. 25).

2. Voir *Études* du 20 avril 1904.

chures, n'avaient d'autre but que de confondre les ennemis de l'Église et de défendre ses droits avec force, mais sans aigreur. Détail touchant ! Quand une cécité complète semblait réduire Le Sage au silence, sa femme, restée protestante, lui lisait les livres des adversaires, et écrivait, sous sa dictée, leur réfutation.

En 1842, les attaques incessantes, surtout des sociétés secrètes protestantes, firent naître *le Catholique* (*De Katoliek*), autre revue scientifique et apologétique. Le futur évêque de Haarlem, Van Vree, en fut l'âme ; l'éminent professeur Broere, du séminaire de Hageveld, le principal collaborateur. Mais personne, dans la presse, n'exerça, pendant cette période d'émancipation, une influence comparable à celle de l'abbé Smits, esprit profond et perspicace, prudent et hardi. Il fonda, en 1846, à Amsterdam, avec le concours de l'infatigable docteur Cramer[1], le journal *le Temps* (*De Tijd*), qui est, encore aujourd'hui, la première des feuilles catholiques.

Cette même année, sur l'invitation du conseil général des conférences de Saint-Vincent-de-Paul à Paris, *le Temps* ouvrit une souscription pour les affamés de l'Irlande. L'entrain fut général ; les dons affluèrent. Ce fut une révélation : le sentiment, la solidarité catholique s'étaient produits au grand jour ; on n'avait qu'à en tirer parti. Peu à peu, le comité, constitué pour faire l'aumône, se transforma en comité d'action catholique.

Par la publication de statistiques, on démontra, à l'évidence, l'injuste partialité du gouvernement dans la distribution des fonctions publiques : ces statistiques jetèrent la consternation parmi les ennemis, l'indignation parmi les catholiques ; se voir traités plus longtemps en ilotes leur parut insupportable. Ils n'hésitèrent donc pas à se rallier, en 1848, aux libéraux, c'est-à-dire aux adversaires de l'absolutisme et de l'intolérance protestante ; de cette manière, ils espérèrent obtenir une application loyale des libertés, que la revision de la constitution, faite sous l'influence des idées qui travaillèrent alors les esprits dans presque tous les pays de l'Europe, leur avait octroyées. Par cette revision, qui avait fait disparaître définitivement le *placet*,

1. Voir ses brochures (en français) : *Mémoire sur la situation des catholiques dans les Pays-Bas, depuis leur émancipation en 1798 jusqu'à nos jours* (1849), et *Mémoire sur les sociétés secrètes protestantes dans les Pays-Bas* (1852).

l'émancipation des catholiques avait fait un grand pas. Elle admettait, en principe, la séparation de l'Église et de l'État, non pour entraver l'action de la première, mais pour la laisser s'organiser librement sur son propre terrain. Il reste à noter que, dans cette lutte entre libéraux et conservateurs protestants, les catholiques ne se sont jamais enrôlés sous la bannière libérale ; ils restèrent un *tiers parti*, combattant pour leurs droits, à côté des libéraux, sans cependant céder jamais rien sur le terrain des principes.

Depuis nombre d'années, l'Église, en Hollande, était divisée en deux parties distinctes ; les deux provinces méridionales, presque exclusivement catholiques, formaient trois vicariats apostoliques ; les provinces septentrionales, *la mission*, étaient divisées en districts, gouvernés par des archiprêtres ; ces dignitaires, pourvus de pouvoirs très étendus, étaient soumis au nonce apostolique, comme *vice-supérieur* de la mission. Cet état, tout le monde en convenait, ne pouvait durer : l'idée d'une hiérarchie organisée s'imposait. Mais cette idée ne trouva pas partout le même accueil favorable. Les vicaires apostoliques n'osèrent demander le rétablissement des évêchés. Les religieux, gardiens fidèles de la foi pendant plus de deux siècles de persécution, occupaient un grand nombre d'églises ; leurs droits acquis seraient-ils respectés ? Ils n'étaient pas sans quelque crainte. Et cette crainte était-elle imaginaire ? Il est permis d'en douter, quand on lit la lettre du cardinal-préfet de la Propagande du 28 août 1856. Dans ces circonstances, les laïques crurent devoir prendre l'initiative. Une adresse au pape, signée par une centaine de catholiques, les plus en vue parmi leurs compatriotes, et présentée au nonce, fut mise de côté. Cela ne découragea pas le comité d'action. Une adresse des représentants catholiques, puis d'autres, signées par les vicaires apostoliques, les archiprêtres, les doyens, un grand nombre de laïques, parvinrent successivement à Rome. Rome resta hésitante. Même lorsque les négociations entre le nonce Belgrado et le ministre de l'extérieur Van Sonsbeeck furent ouvertes et que ce dernier eut donné l'assurance que, du côté du gouvernement, rien n'empêcherait le Saint-Siège d'organiser l'Église de Hollande, les affaires traînèrent en longueur. Rome tenait encore au concordat de 1827, dont cependant l'exécution était devenue impossible. Le gouvernement voulait le voir abrogé par le fait même de la nouvelle

organisation. Grâce aux instances du vicaire apostolique de Bois-le-Duc, Mgr Zwijsen, à celles de Belgrado et de Van Sonsbeeck, le Saint-Siège céda enfin sur ce dernier point.

Par lettres apostoliques du 4 mars 1853, Pie IX rétablit l'ancien archevêché d'Utrecht, le siège de saint Willibrord, devenu le centre du protestantisme de Hollande, et les quatre évêchés de Haarlem, Bois-le-Duc, Bréda et Ruremonde. Chose étrange, que de voir assigné Utrecht comme ville métropolitaine ! Les vicaires apostoliques avaient donné un avis contraire, le gouvernement faisait tous ses efforts pour l'empêcher. Seulement un mémoire historique rédigé par Alberdingk Thym, un des grands promoteurs de la cause catholique, semble avoir provoqué cette décision, à la grande joie de tous les catholiques. « Nous allons montrer au monde, dit Pie IX en annonçant le rétablissement de la hiérarchie, que les catholiques de la Hollande ne sont pas d'hier. »

Cet acte du Saint-Siège fut le signal d'un mouvement moitié religieux, moitié politique, connu sous le nom d'*agitation d'avril*. Il y eut, alors, des protestants instruits, savants, désavoués aujourd'hui par la plupart de leurs coreligionnaires, qui voulurent faire croire sérieusement à leurs compatriotes que les évêques allaient s'emparer, au nom du pape, de tout le pays; qu'ils arriveraient, entourés d'inquisiteurs, prêts à dresser des bûchers, pour y jeter tout ce qui n'était pas catholique. L'agitation, fomentée surtout par les ministres protestants, ne produisit d'autre effet sérieux qu'un déluge d'adresses, qui finit par renverser le ministère libéral Thorbecke, mais ne réussit pas à empêcher l'organisation de la hiérarchie rétablie. Un moment, cependant, on crut que le roi Guillaume III, qui avait succédé à son père, allait céder aux exigences du parti protestant, et demander au Saint-Siège de revenir sur ses actes. Quoi qu'il en soit, Van Son, l'ancien ministre du culte catholique, le conseiller éclairé des évêques, sauva la situation. Il insista sur la prise de possession immédiate des sièges épiscopaux, afin de couper court à un retour possible du gouvernement.

Au reste, il fallait déjà compter avec les catholiques. Van Hall, le successeur de Thorbecke au ministère, en fit l'expérience. Le ton ferme de leurs journaux à l'intérieur et à l'étranger — ils s'étaient assuré l'appui de *l'Univers* et de Montalembert — l'inquiétait. Il voulut gagner leur amitié par des promesses, et en même temps

imposer silence à leurs journaux. « Soyez juste, fut leur seule réponse, et vous pouvez compter sur nous ; sans cela nous vous ferons la guerre sans merci. » Cette attitude du parti catholique contribua, sans doute, à la politique d'apaisement qu'inaugurait Van Hall. Cependant, pour calmer l'effervescence du peuple protestant, le ministre proposa une loi, qui témoignait d'une assez grande défiance vis-à-vis de l'Église, mais, en réalité, qui changea peu la situation des catholiques.

Pendant ce temps, l'organisation des diocèses : délimitations de paroisses, règlements des fabriques des églises et des bureaux paroissiaux de bienfaisance, érection des séminaires, se fit sans bruit, en pleine liberté, sans aucune ingérence du gouvernement. On y sent partout la main vigoureuse, parfois même un peu rude, de l'éminent archevêque Mgr Zwijsen. Dans les provinces septentrionales surtout, les difficultés étaient nombreuses ; son esprit organisateur triompha de tous les obstacles, et si la congrégation de la Propagande fit quelques réserves sur la méthode suivie, elle donna néanmoins à son œuvre l'approbation et l'éloge mérités.

L'Église de Hollande était revenue à une vie nouvelle, féconde en œuvres de foi et de charité. Elle connaissait la séparation sincère et loyale : la liberté allait la rendre forte.

L. VAN MIERT.

CONTROVERSE SUR LE « SYLLABUS[1] »

Monsieur l'abbé,

J'ai lu avec beaucoup d'intérêt l'article que vous avez consacré dans les *Études* du 20 janvier 1905 à mon mémoire sur *l'Infaillibilité du pape et le Syllabus.*

Voulez-vous me permettre de consigner ici les observations que m'inspire cet article ?

Je suivrai l'ordre que vous avez adopté, c'est-à-dire celui de mon mémoire : je m'occuperai de l'infaillibilité d'abord, du *Syllabus* en second lieu.

I

L'INFAILLIBILITÉ

1. Une distraction très grave. — La certitude théologique

Je me garde de reproduire ici l'exposé que j'ai consacré dans mon étude à cette importante question. Ce serait abuser de la patience du lecteur. J'arrive immédiatement à vos critiques.

Vous relevez, en ce qui concerne l'infaillibilité, deux phrases de mon mémoire. Elles sont ainsi conçues :

« Pie IX, dans le temps où il définit dans les conditions prévues pour l'infaillibilité le dogme de l'Immaculée Conception, reste faillible dans tous les autres cas. » (P. 66.) « Nous constatons qu'au cours de ces cent trois ans, un seul acte pontifical se présente avec le caractère de l'infaillibilité. » (P. 70.)

Vous critiquez ces phrases restrictives et vous ajoutez :

« C'est l'enseignement unanime, il est de foi que l'Église est infaillible quand elle définit les vérités révélées qu'il faut croire ou les erreurs qu'il faut rejeter comme hérétiques ; et il est théologiquement certain que l'Église [et par conséquent le pape] est infaillible *quand elle définit des vérités connexes avec la foi, quand*

1. Un de nos rédacteurs a reçu, à propos d'un article bibliographique, la lettre suivante que la loi du 29 juillet 1881 nous oblige à insérer.

elle condamne des erreurs avec des notes inférieures à celle d'hérésie et *quand elle tranche définitivement sur les faits dogmatiques.* »

En écrivant les deux phrases citées plus haut, j'ai commis une erreur « très grave », m'apprenez-vous, et je me suis rendu coupable d'une faute « très grave ».

Vous-même, Monsieur l'abbé, ne vous êtes-vous pas rendu coupable d'une distraction « très grave » ? Vous renvoyez à la page 66 de mon mémoire et vous n'avez pas lu la note 1 de cette page qui est ainsi conçue :

« *Je n'ai point ici en vue d'exclure de cette formule* de fide et moribus *les faits dogmatiques, ni les autres questions, quelles qu'elles soient, que les théologiens y rattachent légitimement. Je n'aborde pas cet ensemble de problèmes.* »

Ainsi les expressions que vous critiquez dans mon mémoire doivent être complétées par une observation imprimée à la page même que vous citez. Et cette glose vous donne satisfaction !

Oh ! ceci n'est pas de ma part une pleine justification ; car, s'il est souhaitable qu'un critique lise avec soin l'ouvrage dont il rend compte, il est non moins souhaitable qu'un auteur réussisse toujours à se faire très bien comprendre. Or j'ai voulu simplement écarter de mon étude toute une série de questions que vous tranchez, vous, par la certitude théologique. Un texte qui, isolé des notes qui l'accompagnent, a été mal compris du lecteur, n'est pas un texte bien rédigé. Je récrirais aujourd'hui les pages 66 et 70 afin de ne pas donner le change. J'ajoute que j'ai eu l'occasion de corriger déjà la phrase de la page 70 que vous citez. Cette correction a paru dans la *Revue du Clergé français* du 15 janvier 1905, quelques jours avant la publication de votre article.

« Pour éviter toute difficulté, disais-je dans cette revue, j'aurais mieux fait d'écrire, page 70 : « De l'aveu de tous, au cours de « ces cent trois ans... un seul acte pontifical se présente avec tous « les caractères de l'infaillibilité dogmatique », au lieu de la formule trop rapide : « Au cours de ces cent trois ans... un seul acte « pontifical se présente avec le caractère de l'infaillibilité. »

« Ma thèse est ainsi plus précise et plus indiscutable. » (*Revue du Clergé français*, p. 425.)

A la page 66, au lieu des mots « Pie IX... reste faillible dans tous les autres cas », j'aurais dû écrire : « Pie IX... reste fail-

lible dans une foule d'autres cas. » Mais la note faisait déjà par elle-même cette correction.

C'est, je le répète, délibérément que j'ai voulu écarter, sans les résoudre, plusieurs des questions auxquelles vous faites allusion. Mais je suis heureux aujourd'hui que ma glose vous ait échappé et que mon article de la *Revue du Clergé français* n'ait probablement pu être lu par vous en temps utile. Car ces deux circonstances vous ont conduit à ouvrir avec moi la conversation sur un grand sujet, que, dans un sentiment de prudence, je n'avais pas abordé.

A cette invite je réponds très volontiers. Il est bon de ne pas laisser trop sommeiller certaines questions importantes.

Mes explications consisteront surtout en un exposé très sincère et très franc des motifs de mon abstention.

La raison fondamentale de cette réserve, c'est que, trop souvent, dès qu'il s'agit d'infaillibilité « théologiquement certaine », je ne me sens plus sur un terrain très ferme.

« Une proposition, écrivez-vous, est dite théologiquement certaine quand elle découle certainement par une déduction régulière d'une proposition révélée. »

La définition est excellente. Que m'apprend-elle ?

Que j'ai affaire ici à des intellectuels qui déduisent des propositions d'une proposition révélée, tout comme d'autres intellectuels, qui labourent le champ de la philosophie, s'appliquent à tirer de vérités ou de propositions non révélées de justes déductions.

Ce sont de part et d'autre mêmes procédés. C'est le :

Barbara, Celarent, Darii, Ferio. — Baralipton.

Celentes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum. —

Cesare, Camestres, Festino, Baroco. — Darapti, etc.

Armes de précision très compliquées, quoique excellentes, dangereuses aux mains des hommes, fussent-ils théologiens.

J'entends théologiens privés, car je n'ai nullement en vue ici le chef de l'Église, définissant *ex cathedra* une doctrine déduite d'une proposition révélée.

De toutes les armes des logiciens, la plus élémentaire et la plus simple fut, il y aura bientôt trois siècles, cruellement funeste à l'Église.

Nous sommes à Rome, en 1616. Et voici, Monsieur l'abbé,

un petit groupe de ces théologiens qui excellent à faire découler d'une proposition révélée par une déduction régulière une proposition théologiquement certaine. Ils sont plus autorisés que vous et moi, car ils occupent une haute position dans l'Église. Ce sont les théologiens du Saint-Office, qualificateurs et consulteurs. Le pape vient de les charger d'examiner deux propositions qui résument le système d'un savant :

1° « Le soleil est le centre du monde et, par conséquent, immobile de mouvement local. »

2° « La terre n'est pas le centre du monde, ni immobile, mais se meut sur elle-même tout entière par un mouvement diurne. »

Dans un moment, ces théologiens condamneront la doctrine de Galilée. Quel est le travail de leur esprit ?

Il peut être celui-ci :

La contradictoire de la première proposition est directement de foi. Elle a été révélée. La contradictoire de la seconde est si étroitement connexe à la première contradictoire, que dire qu'elle est théologiquement certaine ne serait peut-être pas dire assez. Ces deux contradictoires sont reliées l'une à l'autre par inférence immédiate, comme on dit en logique.

Peut-être nos théologiens édifient-ils une construction plus complète en *Barbara* :

Toute proposition contraire à la révélation est hérétique. Or la proposition : « Le soleil est immobile », est contraire à la révélation. Donc cette proposition est hérétique.

On s'arrêta à la censure que vous connaissez :

La première proposition est « insensée et absurde en philosophie et formellement hérétique, en tant qu'elle contredit expressément de nombreux passages de la sainte Écriture, selon la propriété des mots et selon l'interprétation commune et le sens des saints Pères et des docteurs théologiens ».

La seconde « mérite la même censure en philosophie, et, par rapport à la vérité théologique, elle est au moins erronée dans la foi [1] ».

Ces docteurs raisonnent régulièrement en *Barbara*.

Il est vrai, dira-t-on ; mais ici, par accident, la mineure se trouva fausse.

1. Vacandard, *la Condamnation de Galilée*, dans la *Revue du Clergé français*, 1er octobre 1904, p. 236.

Eh ! combien d'accidents possibles dans l'élaboration d'une déduction un peu compliquée ! D'autres théologiens rencontreront quelque autre mineure erronée ou encore déduiront de travers.

Les écueils sont si nombreux sur la route séduisante du raisonnement et du syllogisme ! J'aperçois tant de règles délicates à observer :

Terminus esto triplex : medius, majorque minorque;
Latius hos quam præmissæ conclusio non vult;
Nequaquam medium capiat conclusio fas est, etc.

Je tremble parfois quand certains théologiens veulent me conduire par *Barbara* et *Baroco* jusqu'au pic de l'infaillibilité.

Sans doute il existe, en dehors des dogmes de foi proprement dits, des objets sur lesquels l'Église, le pape, quand ils définissent dans certaines conditions, sont infaillibles[1].

Sans doute encore, avant toute définition solennelle, bien des vérités et conclusions théologiques sont tellement certaines que les opinions opposées méritent des censures théologiques. Nier cette proposition, ce serait nier tout ensemble la logique et la théologie. Mais, dans l'application, que de problèmes embarrassants ! J'ai voulu dans mon très court mémoire les écarter tous.

2. Les canonisations

De ces problèmes délicats voulez-vous un exemple ?

Vous parlez sans l'ombre d'une hésitation de l'infaillibilité du pape en matière de canonisation (p. 252). Cette infaillibilité est, à vos yeux, théologiquement certaine[2].

1. Cf. l'évêque de Brixen dans *Collectio Lacencis*, t. VII, p. 416, 417.

2. Vous écrivez même que nier l'infaillibilité du pape dans les canonisations, c'est aller non seulement contre l'esprit, mais contre la *lettre* de la formule acceptée et promulguée par le concile du Vatican. Dès lors, dire certitude théologique ne serait peut-être pas dire assez : j'affaiblirais, en parlant ainsi, votre doctrine. Mais je suis persuadé que l'expression a ici dépassé un peu votre pensée. Tout le contexte m'inspire cette interprétation. Vous admettez évidemment que, si ces mots d'une bulle de canonisation : *sanctam esse et in sanctorum catalogo adscribi decrevimus*, ou des expressions soit analogues (voyez des textes dans *le Canoniste contemporain*, 1901, p. 299, 433 ; 1903, p. 445, 571), soit plus solennelles, se présentent avec le caractère de l'infaillibilité et doivent être rattachés aux mots *doctrina* et *definienda* du canon conciliaire, cela résulte d'une de ces interprétations légitimes dont je parle dans mon mémoire, page 66, note 1, car il s'agit, à vos yeux, d'un *factum ab infallibili magisterio declaratum*. Une

C'est là un sentiment très répandu que vous partagez avec de bons esprits. Vous pouvez invoquer en sa faveur de très graves autorités, et je ne viens point ici le combattre.

Je reste, en effet, sur le terrain où je me suis placé dans mon mémoire : je n'aborde pas le problème lui-même. Permettez-moi seulement de vous dire que je suis un peu surpris de votre parfaite assurance et surtout du silence que vous gardez sur l'enseignement d'auteurs considérables, antérieurs à l'époque où s'est formée l'opinion qui est la vôtre. Certes, depuis quelques instants, vous n'accusez plus de péché « très grave » un homme aussi prudent que moi ; mais portez-vous cette accusation contre tous ceux qui professent la doctrine opposée à la vôtre, contre Jean André, contre le cardinal Henri de Suse et le cardinal Cajetan, contre Innocent IV, que l'École appelait le « père du droit » ? Il me semble que vous auriez pu nous apporter des informations historiques intéressantes sans abandonner votre doctrine si autorisée.

Il ne sera pas inutile de mettre quelques textes sous les yeux du lecteur.

Lorsque Boniface VIII décida la rédaction du *Sexte*, il appela à Rome un canoniste déjà connu par la publication d'un excellent traité des élections ecclésiastiques, Guillaume de Mandagout, et lui confia, ainsi qu'à deux autres collaborateurs, la confection de ce recueil. Guillaume de Mandagout, archevêque d'Embrun, puis d'Aix, recteur du comtat Venaissin, cardinal en 1312, faillit, à la mort de Clément V, être élu pape. Il mourut en 1321. C'était, comme vous le voyez, un des personnages les plus considérables de la chrétienté. Son *Traité des élections ecclésiastiques*, qui avait fondé à juste titre sa réputation, est resté longtemps classique. Quelles sont, dans ce traité, les autorités préférées de Mandagout, celles qu'il cite presque à chaque page ? Je les nommais à l'instant : c'est Innocent IV, c'est le cardinal Henri de Suse (*Ostiensis*). *Ostiensis* et *Innocentius*,

dernière observation : ce qui n'était pas dogme défini avant 1870, c'est l'infaillibilité du pape, infaillibilité que le concile déclare être la même que celle de l'Église : la plupart des auteurs que je vais citer parlent, à propos des canonisations, de l'Église et non du pape. Tout en songeant au pape, ils disent l'Église. Ils sont à cet égard tout à fait dans l'esprit du concile.

voilà les canonistes préférés, non seulement de Mandagout, mais d'une foule d'auteurs du moyen âge. Leur autorité est invoquée à chaque instant, ainsi que celle d'un personnage un peu postérieur, auquel j'arriverai tout à l'heure.

Qu'enseignent donc ces docteurs universellement respectés, Innocent et *Ostiensis* ? L'un et l'autre admettent que le Souverain Pontife ou l'Église (c'est tout un dans leur pensée et dans leur langage) peuvent se tromper dans les canonisations : le Souverain Pontife est, en ce cas, faillible, bien qu'assurément il ne soit guère croyable qu'il se trompe.

Innocent IV, dans l'*Apparatus* sur les *Décrétales* qu'il a publié étant déjà sur le trône pontifical, s'exprime ainsi : « Item dicimus quod etiam si Ecclesia erraret, quod non est credendum, tamen preces per talem bona fide porrectas Deus acceptaret[1]... »

Ostiensis : « Quid si Ecclesia in hac canonizatione erret, quod tamen non est credendum, licet accidere possit ut patet in eo quod legitur et notatur infra *De sententia excommunicationis*, *A nobis*... Et esto quod veritas canonizationis deficiat, non tamen deficit fides ipsius, sicut alias dicitur[2]... »

Le *Sexte* dont je parlais à l'instant fut promulgué par Boniface VIII en 1298. Presque immédiatement il était glosé par un canoniste qui se fit dans l'Ecole un nom aussi durable qu'*Ostiensis* et Innocent. Je veux parler de Jean André qu'on appelait autrefois Jean d'André. La glose de Jean André, un des plus célèbres professeurs de Bologne, est devenue la glose ordinaire du *Sexte*. Que dit donc la glose ordinaire, la *glossa ordinaria* ? Exactement la même chose qu'Innocent IV et *Ostiensis* :

« Et si Ecclesia in canonizatione erraret (quod non est credendum licet accidere possit, *De sententia excommunicationis*, *A nobis* II) nihilominus preces in honorem talis acceptæ et gratæ sunt. Per fidem enim Christi omnia purgantur... Et esto quod veritas canonizationis deficiat, non deficit fides[3]... »

1. Innocentius IV, *Super libros quinque Decretalium*, sur lib. III, tit. XLV, *De reliquiis*, 1, *Audivimus*. (Francfort, 1570, fol. 457, v°.)

2. Ostiensis, *In tertium Decretalium librum commentaria*, sur le titre XLV, *De reliquiis*, 1, *Audivimus*. (Venetiis, 1581, fol. 172, v°.)

3. *Sexte*, III, XXII, *De reliquiis*, cap. unic., glose sur les mots *Sedis Apostolicæ*, édition de Paris, 1561, col. 577 (*sic* pour 587). Le renvoi à *De sententia excommunicationis*, *A nobis* II, vise la glose des *Décrétales* de Grégoire IX, V, XXXIX, 28, *A nobis*. Le glossateur formule et développe en cet endroit

Ces auteurs se répètent comme il arrive si souvent entre canonistes, entre jurisconsultes, entre théologiens. Leurs explications sont la reproduction, le développement, le prolongement de la doctrine d'Innocent IV.

Abordons maintenant, si vous voulez bien, celui de tous les auteurs du commencement du quatorzième siècle qui, par l'ensemble de son enseignement, par toutes les tendances de son esprit, semble le plus éloigné de cette doctrine. Elle est si répandue qu'elle le subjugue cependant. Il se croit obligé de reconnaître que le pape peut en définitive canoniser un pseudo-saint. Oh ! celui-là ne copie pas Innocent IV, *Ostiensis* ou Jean André. Il pratique de savantes distinctions qui lui permettent d'obtenir cette conclusion : le pape, tout en canonisant peut-être un personnage qui ne jouit pas du bonheur éternel, ne se trompe pas. Il serait si difficile à ce penseur d'articuler que le pape se peut tromper. Non ! Il trouvera moyen d'établir que, tout en canonisant à faux, le Saint-Père ne se trompe pas.

C'est du plus romain de tous les canonistes et de tous les théologiens que je veux parler : vous avez nommé le fameux *Augustinus Triumphus*. Pour le faire connaître à mes lecteurs si, d'aventure, ils ne l'avaient pas souvent pratiqué, je ne passerai pas en revue les chapitres où *Triumphus* rapproche le pouvoir du pape de celui de l'empereur ou de celui des rois [1] : j'irai tout de suite au sommet de la théorie, et je donnerai une idée de la comparaison inattendue qu'institue *Augustinus Triumphus* entre le pape et les anges.

Le pape est-il en juridiction supérieur à l'ange ?

Réponse : Le pape auquel a été commis le gouvernement de l'univers est en juridiction supérieur à tout ange, quel qu'il soit.

Le pape est-il en domination supérieur à l'ange ?

l'idée suivante : « Judicium Dei veritati quæ nec faillit nec fallitur, semper innititur : judicium autem Ecclesiæ aliquando sequitur opinionem, quæ sæpe fallit et fallitur, unde contingit aliquando ut qui ligatus est apud Deum, apud Ecclesiam sit absolutus », etc. (Même édition, col. 2059.)

1. Cette formule résume la pensée de Triumphus : *Papa in universo mundo tam temporalium quam spiritualium jurisdictionem habet, sed temporalium immediata administratione non utitur in omnibus locis propter pacem servandam.* (*Summa de potestate ecclesiastica*, q. XLV, art. 2, *Resolutio.* [Romæ, 1584, p. 248.]) Cf. Friedberg, *Die mittelalterlichen Lehren über das Verhaltniss von Staat und Kirche, Augustinus Triumphus. — Marsilius von Padua*, dans *Zeitschrift für Kirchenrecht*, t. VIII, p. 93-109.

Le pape est, quant au *dominium*, supérieur à l'ange, non par sa vertu propre, mais par l'*auctoritas* de Dieu.

Le pape est-il inférieur à l'ange au point de vue des récompenses de l'autre monde ?

Le pape peut, dans les récompenses de l'autre monde, occuper un rang supérieur à certains anges ; car quelques saints ont été admis dans la hiérarchie angélique, en particulier les apôtres et leur chef Pierre, dont le pape est le successeur.

J'arrive à la question la plus intéressante pour nous :

Le pape est-il supérieur à l'ange en science?

Le pape, quant à la science ou connaissance naturelle, est inférieur à l'ange ; mais, quant à la science (*cognitio*) gratuite et révélée, il est plus grand[1].

Telle est, d'après *Triumphus*, la sublimité du docteur suprême. Il est, à certain point de vue, supérieur aux anges en savoir. Ce savoir lui permettra-t-il infailliblement de ne canoniser que des créatures humaines dignes de la canonisation?

Non. Parce que, dans l'examen de ces questions, le pape ne pourra disposer que de moyens et de lumières humaines. Il ne se trompera pas, en ce sens qu'il jugera au mieux suivant la justice humaine, mais il ne peut, comme Dieu, pénétrer jusqu'au for intérieur de la conscience ; il ne juge que le dehors : « Papa ergo canonizando aliquem sanctum secundum præsentem justitiam non errat. Quia sic credit eum esse sanctum, ut informationem recepit secundum allegata et probata sibi. Dicit enim Augustinus in quadam epistola ad Severum abbatem, *epist.* 35, commendantem eum de sanctitate et scientia : « Qui enim sic credit ut loqui-« tur, etiam si falsa loquatur, fideliter loquitur; qui autem non « credit quæ loquitur, etiam si vera loquatur, infideliter loquitur. » Quantumcumque ergo papa non vera approbet canonizando, vel approbando aliquem sanctum, ex quo fideliter et vere approbat secundum informationem sibi factam non errat[2]. »

Une phrase de saint Thomas d'Aquin, souvent citée, mérite

1. Augustinus Triumphus, *Summa de potestate ecclesiastica edita anno 1320*, q. XVIII, art. 1 à 5, p. 113 *sqq*.

2. Augustinus Triumphus, q. XIV, art. 4, *Utrum papa canonizando aliquem sanctum possit errare*. (Romæ, 1584, p. 97, 98.) — Le passage de saint Augustin cité par *Augustinus Triumphus* est extrait d'une lettre à *Severus, episcopus*, numérotée autrefois 135, aujourd'hui CX. (Migne, *P. L.*, t. XXXIII, col. 420. Variantes sans intérêt.)

d'être ici rapportée : « Magis est standum sententiæ papæ, ad quem pertinet determinare de fide, quam in judicio profert, quam quorumlibet sapientium hominum in scripturis opinioni... In aliis vero sententiis, quæ ad particularia facta pertinent, ut, cum agitur de possessionibus, vel de criminibus, vel de hujusmodi, possibile est judicium Ecclesiæ errare propter falsos testes. Canonizatio sanctorum medium est inter hæc duo : quia tamen honor, quem sanctis exhibemus, quædam professio fidei est, qua sanctorum gloriam credimus, pie credendum est, quod nec etiam in his judicium Ecclesiæ errare possit[1]. »

N'avez-vous pas l'impression que c'est là une exhortation pieuse plutôt qu'une conclusion doctrinale? Et n'êtes-vous pas tenté de rapprocher le *pie credendum est* de saint Thomas du *quod non est credendum* d'Innocent IV, d'*Ostiensis* et de Jean André? En d'autres termes, ne traduiriez-vous pas ainsi : « Il n'est pas croyable que le pape se trompe ; donc il faut croire pieusement qu'il ne se trompe pas » ? Le grand Muratori (sous le pseudonyme de *Lamindus Pritanius*) résume en ces termes la pensée du Docteur angélique : « Non necessario igitur, sed tamen pie credendum est, ut inquit S. Thomas *Quodl.* 9, art. 16, quod nec etiam in his judicium Ecclesiæ errare possit[2]. »

Permettez-moi, avant d'arriver aux bulles mêmes de canonisation, de citer encore un auteur considérable, le cardinal Cajetan, qui s'exprime ainsi :

« Præsumitur enim de jure pro judice semper, nisi manifeste appareat error; et supponens ex causa legitima datam tantam indulgentiam, veritatem prædicat, sicut absque falsa prædicat talem sanctum, supponens illum rite canonizatum. Ita quod, dato quod iste canonizatus non esset sanctus, sed damnatus, Ecclesiæ doctrina aut prædicatio non esset mendax aut falsa. Quia hæc non per-

1. Saint Thomas, *Quodl.* 9, q. VII, art. 16, dans *Opera omnia*, t. IX, p. 599. Parmæ, 1860. Voyez, *ibid.*, d'autres passages de saint Thomas qui paraîtraient plutôt favorables à l'inerrance et que relève Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, lib. II, cap. XLIII, nos 9, 10 ; cap. XLIV, no 4. (*Opera omnia*, t. I, p. 198, 200. Venetiis, 1788.) La pensée de saint Thomas est, en définitive, emmêlée et embarrassée ; Cajetan le range tout simplement parmi ceux qui croient à la faillibilité du pape en matière de canonisation : voyez ci-après.

2. Lamindus Pritanius, *De ingen. moderat.*, lib. I, cap. XVII. (Lutetiæ Parisiorum, 1714, p. 144.) Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, lib. I, cap. XLIII, no 13. (*Opera omnia*, t. I, p. 198, col. 1 ; 199, col. 2.)

tinentia ad fidem non intelliguntur affirmari et prædicari, nisi cum grano salis, hoc est, stantibus communiter præsumptis. Præsumit enim Ecclesia canonizationem rite factam, et similiter indulgentiam rite datam, et sic prædicat, indulgentias valere quantum sonant. Sed, sicut potest intervenire error humanus in canonizatione alicujus sancti (ut S. Thomas dicit), ita potest intervenire error humanus in collatione indulgentiæ. Si quis autem putet Romanum pontificem non posse errare in istis particularibus actionibus... putet quoque ipsum non esse hominem[1]. »

De ces nombreux et considérables témoignages je voudrais rapprocher certaines formules qui apparaissent dans quelques bulles de canonisation. Un pape, Sixte IV, s'exprime ainsi dans la bulle de canonisation de saint Bonaventure : « Confidentes quod in hac « canonizatione non permittat nos Deus errare[2]. »

Des formules un peu différentes se rencontrent dans plusieurs bulles de canonisation.

Voici une de ces formules. Elle est empruntée à la bulle de canonisation de saint François de Paule par Léon X : le pape déclare qu'il a invité les assistants « ut suis orationibus ac jejuniis Ecclesiam Dei juvarent, ac ne eam Altissimus modo aliquo in hujusmodi canonizationis officio errare permitteret, instant erorarent[3]». Benoît XIV a démontré qu'on ne peut pas tirer de ces expressions ou d'expressions analogues la preuve proprement dite que les papes qui les ont employées se soient crus faillibles. Mais si vous comparez ces formules aux textes théologiques et canoniques que j'ai cités plus haut, n'avez-vous pas l'impression qu'en fait ces pontifes ou ceux qui pour eux tiennent la plume admettent une possibilité d'erreur? ce qui est naturel s'ils ont été formés à l'école d'Innocent IV, d'*Ostiensis*, de *Triumphus* ou de Jean André.

Un dernier rapprochement s'impose.

Des divers témoignages relatifs à ces prières adressées à Dieu, pour éviter au pape une erreur, le plus ancien que cite Benoît XIV est précisément emprunté à *Ostiensis*, lequel, avant d'exposer son opinion sur la faillibilité du pape, décrit la procédure et les rites de la canonisation et s'exprime ainsi :

1. Cardinal Cajetan. *Tractatus de indulgent. adversus Lutherum ad Julium Mediceum*, cap. VIII; d'après Benoît XIV, *op. cit.*, cap. XLIII, n° 3. (*Opera omnia*, t. I, p. 196, col. 2.)
2. Cf. Benoît XIV, *op. cit.*, lib. I, cap. XLIII. (*Opera omnia*, t. I, p. 199).
3. *Ibid.*, lib. I, cap. XLIV. (*Opera omnia*, t. I, p. 206, col. 1.)

« Facit sermonem summus pontifex, processum recitans et probata, inducens populum ad orandum quod Deus non permittat ipsum errare in hoc negotio[1]. »

Ces citations me paraissent intéressantes, mais je ne soutiens, je le répète, aucune thèse. Je ne prétends point avoir réfuté une série de théologiens que je n'ai pas cités[2], avoir fait justice de documents que je n'ai pas mentionnés. Non ! j'ai voulu tout simplement mettre sous les yeux du lecteur quelques textes un peu oubliés et dont vous ne laissez pas soupçonner l'existence.

Cette question de l'infaillibilité ou non-infaillibilité des papes en matière de canonisation ne me paraît pas de nature, si on examine les choses de près, à opposer violemment les adversaires les uns aux autres. Il me semble, en effet, que les antiinfaillibilistes sont ici dans l'impossibilité logique et rationnelle de porter des coups bien dangereux à leurs adversaires.

Je m'explique.

Infaillibilistes et antiinfaillibilistes ne sauraient, comme on va le voir, diriger sur un point précis, c'est-à-dire sur une canonisation déterminée, des assertions absolument contradictoires.

Les infaillibilistes enseignent que le pape, jouissant, quand il prononce solennellement une canonisation, de l'assistance divine, ne se peut tromper : si donc il déclare que tel personnage est saint, ce personnage jouit, en effet, de la félicité éternelle.

Les antiinfaillibilistes ne pensent pas que l'assistance divine soit aussi efficace : dans leur sentiment, le pape en pareil cas peut errer. Mais, en revanche, ils ne se croient pas eux-mêmes assistés de Dieu à ce point que l'étude d'une âme humaine leur permette d'affirmer que cette âme n'a pas été admise au séjour des saints. Il est évident qu'ils ne se considèrent pas comme doués du regard divin qui pénètre jusqu'au fond des consciences et les juge à l'entrée de l'autre monde. Ils ne peuvent donc pas aller au delà d'une assertion dont voici la formule extrême : « Il est probable que le

1. Ostiensis, *In tertium Decretalium librum commentaria*, sur le titre XLV, *De reliquiis*, 1, *Audivimus*. (Edition citée, fol. 172, v°.) Cf. Benoît XIV, *op. cit.* (*Opera omnia*, t. I, p. 206, col. 1.)

2. Je citerai à l'instant les conclusions, mais non l'argumentation du plus important d'entre eux, Benoît XIV. — Son étude, admirablement documentée, m'a été très utile. Il vise ou cite textuellement les auteurs dont je reproduis moi-même les opinions.

pape, dans tel cas, s'est trompé. » S'ils disaient davantage, s'ils affirmaient : « Le pape s'est trompé », ils prétendraient à un regard aussi perçant que celui de Dieu, ils prétendraient savoir très exactement ce qui se passe dans l'autre monde.

Chose remarquable, l'antiinfaillibiliste sage et réfléchi est arrêté ici par son propre bon sens tout juste au point où l'arrête, de son côté, au nom de la théologie, l'infaillibiliste le plus autorisé, Benoît XIV[1]. En d'autres termes, la rencontre entre infaillibiliste et antiinfaillibiliste sur un cas déterminé de canonisation est impossible, l'antiinfaillibiliste ne pouvant pas soutenir qu'il lit comme Dieu lui-même dans les consciences et, aussi sûrement que Dieu, juge les morts.

3. Vues générales

Après ces développements sur une question très importante assurément, mais qui ne correspond, en définitive, qu'à l'un des aspects du vaste problème de l'infaillibilité, j'éprouve le besoin d'élargir la conversation et d'ajouter quelques observations d'une portée générale.

Je m'applique, en étudiant les condamnations prononcées par les conciles ou par les papes, à la plus grande circonspection. S'en tenir le plus possible aux principes de Grégoire XVI, harmonisés avec la doctrine proclamée par le concile de 1870, me paraît ce qu'il y a de plus sage.

Je redoute les exagérations.

Comment admettre, par exemple, que le pape est infaillible quand il prononce même très solennellement qu'une proposition est *temeraria* ou *piarum aurium offensiva*, ou plus vaguement que, dans un groupe de propositions, il en est certaines, d'ailleurs non spécifiées, qui sont *piarum aurium offensivæ*, alors qu'il s'est trompé sur des questions autrement importantes (cf. mon mémoire, p. 48) ?

1. On connaît la conclusion de Benoît XIV : « Itaque, ut tantæ quæstioni finem denique imponamus : Si non hæreticum, temerarium tamen, scandalum toti Ecclesiæ afferentem, in sanctos injuriosum, faventem hæreticis negantibus auctoritatem Ecclesiæ in canonizatione sanctorum, sapientem hæresim, utpote viam sternentem infidelibus ad irridendum fideles, assertorem erroneæ propositionis et gravissimis pœnis obnoxium dicemus eum, qui auderet asserere, pontificem in hac aut illa canonizatione errasse, hunc que aut illum sanctum ab eo canonizatum non esse cultu duliæ colendum. » (Benoît XIV, *op. cit.*, lib. I, cap. XLV, n° 28.)

Pour examiner la chose de près, prenons le cas le moins défavorable, celui où le pape a spécifié et déterminé la proposition qu'il qualifie *temeraria* ou *piarum aurium offensiva*. Faire intervenir l'infaillibilité dans la détermination de pareilles nuances, n'est-ce pas confondre toutes choses ? Quoi ! Le pape serait infaillible dans la qualification défavorable qu'il croit devoir donner à une proposition, et cette proposition, d'ailleurs, peut être vraie !

D'où cette situation :

Je devrai, d'une part, sous peine de nier l'infaillibilité de l'Église, tenir telle proposition pour téméraire ou « offensive des oreilles pies » ; je pourrai, d'autre part, tenir la même proposition pour vraie !

Tel est le singulier état d'esprit (je dis singulier, je ne dis pas absurde et rigoureusement impossible) qu'admettent, ce semble, certains théologiens ! Tel est le domaine infime auquel ils abaisseraient l'infaillibilité !

M'opposera-t-on un passage du rapport de l'évêque de Brixen au concile de 1870, passage que j'ai cité moi-même dans mon étude (p. 69, n. 2) ? L'évêque de Brixen paraît, en cet endroit, ranger parmi les définitions infaillibles toutes les qualifications, quelles qu'elles soient, auxquelles je faisais allusion à l'instant. « Hanc vel illam doctrinam, dit-il, haberi hæreticam, hæresi proximam, certam vel erroneam, etc. » Peut-être, par cet *etc.*, l'évêque recule-t-il devant sa propre pensée. Ce petit mot si vaste embrasse, en effet, l'ordre de qualifications qui nous occupe.

Je n'aborde pas ici l'ensemble de cette doctrine[1], mais je déclare ne pas me rallier à cet *etc.*, et les termes de votre article me font un peu espérer que vous-même vous ne vous y ralliez pas, car vous parlez d' « *erreurs* condamnées avec des notes inférieures à celles d'hérésie ». Une proposition « téméraire » peut n'être point une erreur et même peut avec le temps cesser d'être téméraire.

Si j'interprète bien votre pensée, nous nous trouverions ici assez sensiblement d'accord sur la valeur des « actes du concile ». Cette valeur est considérable au point de vue documentaire et historique. Il serait extrêmement dangereux d'en exagérer, d'en

1. Ne pas négliger le chapitre XXIV du traité de Grégoire XVI, *Triomphe du Saint-Siège* (mon mémoire, p. 69).

surfaire la portée théologique. Il est bien entendu que je parle ici de l'historique du concile, non pas des décrets, non pas de la constitution *Pastor æternus*.

Sans doute, il existe, en dehors des dogmes de foi proprement dits, des objets sur lesquels l'Église, le pape, quand ils définissent, sont infaillibles, cela résulte tout d'abord des termes mêmes du canon conciliaire. Cela peut, en d'autres cas, être considéré comme certain d'une certitude qu'on a coutume d'appeler certitude théologique. La difficulté est de déterminer les circonstances où cette certitude théologique existe véritablement. C'est cette difficulté que j'ai cherché à mettre en relief.

Ma prudence s'inspire du sens commun et de l'esprit général qui règne dans certains chapitres très remarquables de l'ouvrage consacré à l'infaillibilité et à la souveraineté pontificale par Grégoire XVI, dans l'étude de Mgr Fessler, honorée d'un bref approbatif de Pie IX.

Une observation importante qui domine et résume en partie ce qui vient d'être dit, achèvera de faire bien entendre ma pensée.

Certains théologiens confondent l'autorité suprême enseignante et l'infaillibilité. Ils parlent à tort du pape *infaillible* quand il faudrait parler du pape *inappelable*[1]. C'est la critique très juste que faisait à Joseph de Maistre un correspondant romain, lors de l'apparition du livre *Du pape*[2]. Je m'applique à ne la jamais perdre de vue.

II

LE « SYLLABUS »

1. Questions sur l'histoire du « Syllabus »

En écrivant le mot *Syllabus*, je viens d'éprouver, Monsieur l'abbé, un certain sentiment d'inquiétude. J'ai craint que sur ce chapitre nous ne pussions pas arriver aussi facilement à cette espèce d'entente intellectuelle qui vient de s'établir, j'ose l'es-

1. Par ce mot *inappelable*, je fais allusion aux appels du pape au futur concile, souvent prohibés. Cf. Marchetti, *Critica della storia eccles... del... Fleury*, t. II, p. 253, 254 (Roma, 1820); Hinschius, *Das Kirchenrecht*, t. V, p. 723 *sqq*. Mais le recours du pape au pape n'a jamais été, que je sache, interdit. L'eût-il été, l'infaillibilité resterait toujours distincte du pouvoir suprême.

2. P. D. de M..., *Un écrit inédit de Joseph de Maistre*, dans les *Études* du 5 octobre 1897, p. 9, 10.

pérer, entre nous au sujet de l'infaillibilité. Ce sentiment serait-il justifié?

J'entends votre réponse. Non, me dites-vous aimablement; cette crainte est chimérique, car nous estimons l'un et l'autre, avec le P. Gratry, qu'avouer ses fautes est faire acte d'honneur intellectuel.

Rien de plus vrai ! Le P. Gratry ajoute pompeusement : « C'est aussi produire l'acte scientifique le plus haut. » Ceci me paraît exagéré. J'aurais, à ce compte, depuis quarante ans que j'écris, quelques actes scientifiques d'une grande hauteur à mon actif. Franchement, je ne me rends pas ce flatteur témoignage. Je suis assuré qu'au cas où il vous serait arrivé parfois à vous-même, comme à votre illustre Papebroch, de vous tromper et de reconnaître votre erreur, vous n'avez pas eu plus que moi conscience de vous élever à une étonnante hauteur.

Nous essayerons donc réciproquement de nous convaincre.

Je me permettrai, au cours des pages qui vont suivre, de faire quelquefois un appel direct à vos connaissances et à votre obligeance, en vue de compléter mes notes sur le *Syllabus*, de me procurer aussi certains éléments d'appréciation qui me manquent et qui pourront peut-être m'aider à corriger mes impressions, mes tendances actuelles.

Je dois, avant d'entrer *in medias res*, mettre le lecteur au courant de notre différend.

Vous relevez les passages suivants de mon étude :

« ... Le rédacteur [du *Syllabus*] a assez mal compris sa tâche (p. 83). Sur un point, l'ordre du pape a été réalisé avec une insigne maladresse. Sur un autre point très important, la pensée du pape a été faussée (p. 89). L'anonyme a joué de malheur avec l'allocution du 16 mars 1861 (p. 93). Nous pouvons affirmer que le *Syllabus* est une œuvre mal exécutée. » (P. 101.) Et, à propos de la proposition 67 : « Qui donc se pourrait refuser à déplorer ici, chez le rédacteur du *Syllabus*, à tout le moins, une singulière maladresse et gaucherie ? » (P. 101.)

Après ces citations que vous auriez pu, ce me semble, élargir pour donner une idée plus complète de mon étude [1], vous ajoutez :

1. « Œuvre mal exécutée », ai-je dit, mais j'ai ajouté : « Encore qu'on en puisse, la plupart du temps, déduire par voie de contradiction de grandes vérités théologiques, philosophiques et morales. » (P. 101.)

« Telle est l'appréciation d'un théologien improvisé sur ce document fameux, l'un de ceux qui, sans contredit, ont été préparés, discutés, libellés avec le plus grand soin. La lenteur et la prudence de la curie romaine sont légendaires. Mais cette fois, lenteur et prudence dépassèrent la mesure habituelle.

« Ce travail de rédaction ne dura pas moins de douze années. C'est en 1852 qu'un certain nombre d'évêques et de laïques furent consultés confidentiellement sur un premier projet, probablement composé, certainement envoyé par le cardinal Fornari. »

Vous continuez cet historique, et vous nous conduisez jusqu'en 1864, date de l'apparition du *Syllabus*.

Vous reprenez :

« Et c'est un document, élaboré avec cette sage et lente maturité, passé au crible de la critique par les hommes les plus compétents qu'il y eût alors dans l'Église, qu'on ose appeler « une œuvre mal exécutée » par un rédacteur anonyme, qui aurait « assez mal compris sa tâche », qui l'aurait accomplie « avec une insigne maladresse », qui « aurait même faussé la pensée du pape. »

Je me permettrai tout à l'heure de vous soumettre quelques doutes relatifs à la sage lenteur et aux douze années d'élaboration dont vous parlez. Ces doutes ne porteront pas, je me hâte de le déclarer, sur le *Syllabus* tout entier, mais sur quelques articles seulement.

Pour commencer, je ferai appel, comme je le laissais pressentir à l'instant, à votre science et à votre gracieuse obligeance.

« En 1852, écrivez-vous, un certain nombre d'évêques et de laïques furent consultés confidentiellement sur un premier projet. » — Il me semble que l'expression « premier projet » n'est pas exacte. Je dirais plutôt « sur les questions à examiner et les propositions à formuler[1] ». — Parmi les laïques, figuraient le comte

1. M. Eugène Veuillot emploie également des expressions inexactes. Après avoir cité la lettre du cardinal Fornari, il ajoute : « Venait ensuite le *Syllabus* : texte latin et traduction française. Il contenait alors vingt-neuf propositions. » (Eugène Veuillot, *Louis Veuillot*, t. III, p. 494.) Si je me réfère au texte publié par le P. Rinaldi et par M. l'abbé Hourat, le *Syllabus* du cardinal Fornari ne contenait pas *vingt-neuf* propositions, mais l'indication de *vingt-huit* sujets à étudier pour formuler des propositions, plus un *nota bene*. Voici le titre latin : *Syllabus rerum quæ in colligendis notandisque erroribus ob oculos haberi possunt.* (Rinaldi, *Il valore del Sillabo*, p. 240-242 (Romæ, 1888) ; Hourat, *le Syllabus*, t. I, p. 16, 17.)

Avogrado della Motta et Louis Veuillot[2], plus connu peut-être comme journaliste que comme théologien.

C'est ici que je fais appel à vos connaissances pour compléter les miennes : vos études ou vos relations vous auraient-elles appris les noms des personnes qui furent consultées en même temps que Louis Veuillot et que le comte Avogrado della Motta? Vous m'obligeriez en me les faisant connaître. L'historique du *Syllabus* attire mon attention, et sur ce point si intéressant je ne me sens pas suffisamment documenté. S'il faut en croire M. le chanoine Maynard, écrit M. Hourat, Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, aurait été nommément éliminé[2]. Ce trait serait important. Non moins notable le fait de la consultation adressée à Louis Veuillot : on sait qu'à cette date les relations de Louis Veuillot avec l'archevêque de Paris, Mgr Sibour, étaient extrêmement tendues; sur son nom et son journal l'épiscopat français était divisé en deux camps ; la mésintelligence entre Montalembert et Veuillot, chaque jour plus accusée, allait aboutir à la rupture[3]. Tout ce que vous pourrez m'apprendre sur cette première phase de l'histoire du *Syllabus* m'intéressera vivement. Ce serait un apport précieux à l'histoire de l'Église de France et même, plus généralement, à l'histoire de l'Église au dix-neuvième siècle[4].

Tel est mon premier desideratum.

1. P. Rinaldi, *op. cit.*, p. 203.
2. Hourat, *op. cit.*, t. I, p. 12-14.
3. Eugène Veuillot, *op. cit.*, t. II, p. 488-499, 510, 511 et *passim*.
4. Je suis en mesure d'apporter moi-même un complément d'information à ce qu'écrit M. l'abbé Hourat (*op. cit.*, t. II, p. 62). J'ai consigné, il y a plus de trente ans, en marge de l'introduction au projet de *Syllabus* de 1862, publié par la *Revue trimestrielle* d'Eug. Van Bemmel (t. XLVIII de la collection, Bruxelles, octobre 1865, p. 83 de mon exemplaire), cette glose : « Mgr Chaillot a appris de la bouche même de Pie IX que l'opposition des évêques français empêcha la condamnation projetée. » C'est de Mgr Chaillot lui-même que je tiens le renseignement; je le notai sur-le-champ par écrit. Je ne pense pas que l'expression « opposition des évêques français » puisse être entendue au sens d'opposition unanime. Cf. Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. II, p. 454, 455. Paris, 1883.

Autre contribution à l'histoire du *Syllabus* : M. R..., qui, depuis très longtemps, habitait Rome où il était correspondant de Mgr Pie, a dit, en 1877, à un de mes amis qui le vit à Rome : « Le cardinal Bilio (P. Bilio en 1864) fut chargé d'extraire [j'ajoute ou de déduire] des divers documents pontificaux les propositions du *Syllabus*. Le même P. Bilio demanda et obtint de Pie IX la publication du *Syllabus*, malgré l'opposition du cardinal Antonelli. »

Ma seconde question a trait, au contraire, à la dernière phase de l'histoire du *Syllabus*.

« Une nouvelle commission, écrivez-vous, fut *alors* constituée pour arrêter... le texte définitif. »

Alors ?

Ce mot est bien vague. On peut affirmer, ce me semble, que la commission dont il s'agit fut instituée postérieurement à octobre 1862. Mais vous ne donnez pas la date exacte. Le P. Rinaldi et M. l'abbé Hourat ne la donnent pas davantage. Je voudrais la savoir. L'intérêt de cette question se dégagera dans un moment.

Ni le P. Rinaldi, ni M. l'abbé Hourat, ni vous-même, ne faites connaître la composition de cette commission. Le nom seul du futur cardinal Bilio apparaît : il aurait donné le conseil d'indiquer à la suite de chaque proposition la source où elle avait été puisée. En fait de source, je serais curieux de connaître à mon tour la source du renseignement, de connaître aussi, je le répète, les noms des membres de cette dernière commission. On a nommé comme principal rédacteur le R. P. Tarquini ; et j'ai relaté moi-même ce bruit dont il n'est rien dit dans les ouvrages du P. Rinaldi et de M. l'abbé Hourat, ni dans votre article. Que faut-il penser de cette rumeur ?

Ce sont là, en partie du moins, affaires de curiosité qui ne peuvent donner lieu entre nous qu'à d'agréables communications. C'était une excellente raison pour m'y arrêter un moment.

Voici quelque chose de plus grave.

Les critiques que j'ai adressées au *Syllabus* portent, comme vous le dites, sur les propositions 61 (*Une injustice de fait*, etc.), 67 (*De droit naturel le lien du mariage*, etc.), 80 (*Le pontife romain peut et doit se réconcilier*, etc.) ; et c'est à l'occasion de ces critiques que vous insistez sur les douze années employées à l'élaboration du *Syllabus*.

Je lis et je relis les textes. Je ne vois apparaître le mariage qu'en 1860 dans le *Syllabus* Gerbet[1], sans que, d'ailleurs, la

1. *Syllabus* Gerbet, art. 55, 56, 70. (Hourat, *op. cit.*, t. I, p. 50, 51, 53.) Mgr Gerbet (évêque de Perpignan depuis 1853) devait savoir, écrit M. Eugène Veuillot, que depuis huit ans on se préoccupait à Rome d'un *Syllabus* d'erreurs. « Il devait penser que son initiative ne déplairait point. Elle fut approuvée et prépara l'opinion. » (Eugène Veuillot, *op. cit.*, t. III, p. 494.)

question de l'indissolubilité de droit naturel soit encore posée. Le mariage continue à figurer dans les projets de 1861[1] et de 1862[2], mais ces deux projets sont également muets sur l'indissolubilité de droit naturel. Il semble donc très possible, j'allais dire très vraisemblable, que ce problème (proposition 67 du *Syllabus*) ait été étudié, non pas pendant douze ans, mais bien après 1860, peut-être seulement pendant la période des travaux de la dernière commission, période assez courte, dont la durée exacte ne paraît pas connue à M. l'abbé Hourat[3] et sur laquelle je prenais à l'instant la respectueuse liberté de vous questionner.

Quant au rapport à déterminer entre une injustice de fait et la sainteté du droit (proposition 61) et quant à la réconciliation ou à la non-réconciliation du pontife romain avec la civilisation moderne (proposition 80), ces questions n'apparaissent que dans le *Syllabus* définitif de 1864. Tout indique, par conséquent, que ces deux propositions ont été élaborées pendant la dernière période. Aussi bien elles dérivent (pas toujours légitimement) d'une allocution prononcée en consistoire, le 18 mars 1861.

Il me semblerait donc qu'en ce qui concerne ces trois propositions, il peut y avoir quelque exagération à dire que « cette fois la lenteur et la prudence de la cour de Rome dépassèrent la mesure habituelle », quelque exagération aussi à parler de douze années d'étude. La même observation s'applique à quelques autres propositions du *Syllabus*, dont je n'ai pas à m'occuper ici[4].

Mais il importe assez peu si, en définitive, mes critiques tombent sous le coup de cette parole de Pie IX que vous rappelez en finissant : « Les catholiques sont obligés en conscience d'accepter et de respecter non seulement les dogmes définis, mais encore ces points de doctrine, admis dans l'Église, d'un accord commun et constant, comme des vérités et des conclusions théologiques tellement certaines que les opinions opposées, sans pouvoir être qualifiées d'hérésies, méritent cependant quelques censures théologiques. » (P. 257.)

1. Projet de 1861, art. 48, 49, 50, 59. (Hourat, *op. cit.*, t. II, p. 16, 19.)
2. Projet de 1862, art. 43, 44. (*Ibid.*, t. II, p. 42.)
3. Le P. Rinaldi, qui ne donne aucune date, reproduit cette affirmation intéressante : *e durò nei suoi lavori per un anno incirca.* (*Op. cit.*, p. 223.)
4. Je signalerai les propositions 12, 13, 32.

Examinons à ce point de vue la première partie de la proposition 67 du *Syllabus*. Vous vous y êtes attaché vous-même avec complaisance.

2. LA PROPOSITION 67

Dans votre sentiment, Monsieur l'abbé, la contradiction de la première partie de la proposition 67, prise *sicut jacet*, sans addition ni atténuation : « De droit naturel le lien du mariage est indissoluble », est un point de doctrine admis dans l'Église d'un accord commun et constant.

J'estime que cette proposition « de droit naturel le lien du mariage est indissoluble » ne se peut entendre que du mariage chrétien *ratum et consummatum*, à moins qu'on ne prenne le mot *indissoluble* en un sens très adouci, non pas en un sens rigoureux et absolu.

C'est là toute ma pensée.

Vous auriez peut-être donné de mon étude une idée plus exacte, si vous aviez cru devoir dire à vos lecteurs que cette critique du principe de l'indissolubilité entendu au sens absolu, critique contre laquelle vous vous élevez avec une grande conviction, a été formulée à Rome même par le chanoine de Angelis. C'était une partie de son enseignement : cet enseignement n'a jamais été inquiété.

Je placerai sous les yeux du lecteur le texte même du cours de de Angelis que j'ai cité dans mon étude. Ce texte, indépendamment de sa valeur intrinsèque, est intéressant pour nous, car les critiques doctrinales que vous m'adressez s'appliquent toutes à de Angelis qui enseignait paisiblement à Rome sous les yeux du Souverain Pontife. Elles s'appliquent même à ce docte chanoine romain avec plus d'acuité qu'à moi-même, car j'ai fait suivre la reproduction de son enseignement d'observations qui le complètent. Voici le texte de de Angelis :

« Si le mariage était indissoluble de droit naturel au sens propre de ce mot, en aucun cas il ne pourrait être dissous. Or, il existait sous l'ancienne loi, il existe sous la loi nouvelle des cas de dissolution : le mariage n'est donc pas absolument indissoluble en vertu du droit naturel. Ce qu'il faut dire, c'est que de droit naturel, la société conjugale est une société permanente : *Jure naturæ societas maritalis est de se permanens... Jure naturæ*

matrimonium non est perfecte indissolubile, sed tantum de natura sua permanens [1]. »

A ces explications remarquablement simples et claires de de Angelis j'ai joint une observation complémentaire qui a pour objet d'assigner aux textes de l'Évangile la place qu'ils doivent occuper dans un exposé complet. Je me permets ici de renvoyer le lecteur à mon mémoire (p. 100). La doctrine de ce mémoire est en définitive identique à celle qui était professée à Rome à l'Université grégorienne en 1890-1891 par le R. P. Billot [2].

Oh ! la matière est difficile ! Il suffit de lire saint Thomas pour s'en convaincre. Vous semblez admettre, car vous ne faites aucune distinction et votre exposé, d'ailleurs, n'en comporte pas, que le mariage même non consommé est indissoluble de droit naturel. Eh bien ! je constate que le P. Perrone, préfet des études au collège romain, auteur d'ouvrages devenus classiques, place saint Thomas en tête des théologiens *qui dissolutionem conjugii rati ex jure naturali repetunt. Plures*, ajoute-t-il, *magni nominis theologi huic sententiæ, duce Thoma, qui istorum agmen ducit adhærent* [3]. Je serais donc ici, d'après le P. Perrone, disciple de saint Thomas. Mais le passage [4] qu'invoque Perrone ne doit pas être étudié isolément, et, bien qu'il laisse peut-être, sans que d'ailleurs les mots *ex jure naturali* y figurent, l'impression à laquelle s'est arrêté le P. Perrone, j'incline à croire, en

1. De Angelis ajoute : « Item matrimonium jure naturæ non est absolute monogamum ; polygamia enim restricta non adversatur finibus essentialibus matrimonii. Sed Deus jure positivo primogenio voluit matrimonium esse indissolubile et monogamum, ut patet ex initio Geneseos et verbis Adami », etc. Le cours de de Angelis n'est pas imprimé : je cite d'après la polycopie.

2. « Dictum est supra quod matrimonium pure contractum, nondum eam firmitatem habet quæ consummationem consequitur, idque sive consideretur ut naturale vinculum, sive ut sacramentum. Si consideretur ut sacramentum, quia nondum significat conjunctionem Christi cum Ecclesia sub ratione omnimodæ indissolubilitatis ejus. Si consideretur ut vinculum naturale, tum quia nondum habet proximum ordinem ad bonum prolis quod est principalis finis matrimonii, tum etiam quia possessio solet firmare dominium, et omnis contractus multo magis irrescindibilis est post effectivam traditionem quam ante. » (Billot, *De matrimonio, commentarius in supplementum 3^æ partis*, Romæ, in pontificia Universitate Gregoriana, anno Domini 1890-1891, p. 109. Je cite d'après la polycopie.)

3. Perrone, *De matrimonio christiano*, t. III, p. 473, 474. Romæ, 1858.

4. *Somme théologique*, pars III, supplem., q. LXI, art. 2.

me reportant à d'autres passages de la *Somme*[1] et du *Commentaire sur le IVe livre du Maître des Sentences*[2], que vous entrez mieux que Perrone dans la pensée du Docteur angélique, lequel est, d'ailleurs, fort embarrassé[3]. Quant à ceux *qui dissolutionem conjugii rati ex jure naturali repetunt*, s'ils n'ont pas pour chef légitime saint Thomas, ce sont du moins, d'après Perrone, des théologiens *magni nominis*, et ils sont en nombre.

Il est temps d'aborder les passages de saint Thomas qui ont attiré plus particulièrement votre attention et fixé votre interprétation. Votre résumé de la doctrine du grand docteur est excellent, bien qu'il y manque un trait particulièrement topique. J'y arriverai à l'instant.

Voici, tout d'abord, l'objection à laquelle vous allez répondre :

« Quoi ! de droit naturel, le lien du mariage serait indissoluble ! Mais alors, il faudra soutenir que la législation du peuple de Dieu qui admettait le divorce était contraire au droit naturel !... Le pape assurément n'ignore pas qu'il prononce assez souvent lui-même des dissolutions de mariages non consommés. Viole-t-il donc le droit naturel ? » (Mon mémoire, p. 93.)

« La solution de cette objection classique se trouve, expliquez-vous, dans tous les philosophes et théologiens catholiques. (Cf. saint Thomas, *Somme théologique*, Ia IIae, q. c, art. 8 ; pars III, q. LXVII, art. 2.) Elle n'est point, d'ailleurs, particulière au mariage. Il est interdit par le droit naturel de tuer un innocent, cependant Dieu a ordonné à Abraham d'immoler son fils ; il est interdit par le droit naturel de prendre le bien d'autrui, cependant Dieu a permis aux Hébreux d'emporter les vases précieux des Égyptiens. Certaines lois naturelles défendent des actes opposés à la nature même de Dieu, comme le blasphème, le parjure, le mensonge ; de ces lois, Dieu lui-même ne peut dispenser. D'autres lois naturelles interdisent des actes opposés seulement au domaine de Dieu ; de ces lois Dieu peut dispenser, soit par lui-même, soit par ceux qu'il investit de son autorité. » (P. 256.)

Vous avez omis le cas d'Osée cité par saint Thomas[4]. C'est

1. *Somme théologique*, pars III, supplem., q. LXVII, art. 1.

2. *Commentaire sur le IVe livre du Maître des Sentences*, dist. 33, q. II, art. 1, 2.

3. Voyez notamment *Somme théologique*, pars III, supplem., q. LXI, art. 1, 2.

4. *Somme théologique*, Ia IIae, q. c, art. 8.

cependant le plus concluant. Je le joins à ce faisceau de preuves, afin que la démonstration soit présentée dans toute sa force. Nous lisons dans la Bible :

« Dixit Dominus ad Osee : Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac tibi filios fornicationum : quia fornicans fornicabitur terra a Domino.

« Et dixit Dominus ad me : Adhuc vade et dilige mulierem dilectam amico et adulteram : sicut diligit Dominus filios Israel, et ipsi respiciunt ad deos alienos et diligunt vinacia uvarum[1]. »

Autant d'arguments très forts en faveur d'une théorie des dispenses pontificales que vous ne formulez pas explicitement, mais qui ressort invinciblement de votre argumentation. C'est précisément cette force de la démonstration qui m'épouvante.

Reconstituons le raisonnement :

Dieu peut dispenser de certaines lois naturelles, soit par lui-même, soit par ceux qu'il investit de son autorité. Nous en avons des exemples. Ces exemples peuvent être répétés, soit par Dieu, soit par ses représentants. Le pape pourrait donc beaucoup plus qu'il n'est accoutumé de faire. Il pourrait, comme Dieu, m'ordonner de tuer un de mes fils innocent, me permettre de voler mon voisin. Il pourrait autoriser à nouveau la situation matrimoniale d'Osée. Et c'est parce qu'il pourrait tout cela qu'il a *a fortiori* le droit de briser le lien matrimonial quand le mariage n'a pas été *consummatum*.

A ce compte, il ne manquait évidemment à Luther que d'être pape pour qu'il eût le droit d'autoriser Philippe le Magnanime, landgrave de Hesse, à avoir deux femmes[2].

Tout ceci, je l'avoue, m'effraye, m'effraye d'autant plus qu'en ce qui concerne précisément les dispenses de mariage, plusieurs papes ont excipé, en des circonstances graves, de leur impuissance[3]. Ces pontifes étaient fort éloignés de la théorie à laquelle

1. Osée, I, 1 ; III, 1.

2. Cf. Rockwell, *Die Doppelche des Landgrafen Philipp von Hessen*. Marburg, 1904. Il y a même ici un *a fortiori* qui doit être noté. Pour accorder ce droit à Luther, pape, il n'est pas besoin de pousser jusqu'à la théorie du R. P. Bouvier, qui reconnaît au pape la faculté de violer le droit naturel : il suffit de lui reconnaître la faculté de violer la loi chrétienne en vue de revenir à un certain droit naturel qui n'est guère niable et que de Angelis reconnaît en ces termes : *Matrimonium jure naturæ non est absolute monogamum* (ci-dessus, p. 256, n. 1).

3. Cf. Perrone, *op. cit.*, t. III, p. 507, 508.

vous vous ralliez. Je suis donc rejeté par les arguments mêmes d'illustres théologiens du côté de cet *agmen* dont parle le P. Perrone qui *dissolutionem conjugii rati ex jure naturali repetunt*, *agmen* à la tête duquel figure votre grand Bellarmin[1].

Je n'insiste pas.

Il me suffira, je l'espère, d'avoir montré que cet accord commun et constant, dont parlent Pie IX et tant de bons théologiens, n'existe pas ici, d'avoir enfin essayé de signaler les périls de votre théorie. Elle est inconnue à *Augustinus Triumphus*, cet audacieux dont j'ai parlé plus haut[2].

Je vous avouerai même que le caractère excessif de cette théorie me paraît faire ressortir l'inconvénient qu'il y avait à parler ainsi sans atténuation ni explication dans une brève et courte formule de l'indissolubilité du mariage de droit naturel. On s'exposait à ce que des interprètes, même autorisés comme vous l'êtes, Monsieur l'abbé, isolassent la première partie de la proposition, la prissent en un sens absolu et essayassent une justification vraiment singulière, vraiment périlleuse.

La proposition 67, dont nous n'avons jusqu'ici étudié et cité que la première partie, est ainsi conçue :

« De droit naturel, le lien du mariage n'est pas indissoluble, et, dans différents cas, le divorce proprement dit peut être sanctionné par l'autorité civile. »

J'avais eu soin, quant à moi, de faire entendre que, si la proposition 67 est examinée et étudiée tout entière *sicut jacet* et non par morceaux découpés, elle accuse son caractère erroné, parce qu'on sent de quelle manière la première partie de la proposition doit être entendue. Cette première partie sera dès lors considérée comme servant à justifier le divorce : on comprendra en

1. Voici le texte de Bellarmin : « Probatur ultimo duplici ratione. Prima est, quia ratio ipsa docet, semper esse licitum transire de statu minus perfecto ad perfectiorem, si id possit fieri sine ullius detrimento. At status conjugii est imperfectior statu religionis : ergo poterit ab uno ab alium fieri transitus, quando id fiat sine ullius detrimento. Fit autem sine ullius detrimento, quando matrimonium est ratum, sed non consummatum. » (Bellarmin, *De monachis*, lib. II, cap. XXXVIII, dans Bellarmin, *Disputationes, De controv. christ. fidei*, t. II, p. 239. Venetiis, 1721.) Cf. *Collegii Salmanticensis cursus theol. moralis, Tractatus IX, De matrim.*, cap. IV, punct. III (t. I, p. 77, de la pagination des traités VII et IX. Venetiis, 1764).

2. Q. XXII, art. 1 ; q. LIII, art. 3. (Edition citée, p. 130, 283, 284.)

quel sens elle est prise, quelle ampleur absolument inadmissible lui est attribuée.

J'arrive aux propositions 61 et 80 qui, toutes deux, ont été établies sur l'allocution du 18 mars 1861 et qui, je le répète, n'ont été élaborées que pendant la dernière période des travaux, période postérieure à octobre 1862, mais dont nous ne connaissons pas la durée exacte.

3. La proposition 61

La proposition 61 est ainsi conçue :

Fortunata facti injustitia nullum juris sanctitati detrimentum affert.

Cette proposition est extraite textuellement de l'allocution prononcée en consistoire, dont je viens de parler. Je crois avoir établi qu'elle constitue une réponse à la diplomatie de Napoléon III. C'est un point que, je l'espère, vous ne contestez pas.

Mais quels sont au juste le sens et la valeur de ces huit mots : *Fortunata facti*, etc. ?

J'ai retourné cette phrase dans tous les sens. Avant et depuis la rédaction de mon mémoire, des amis et des correspondants m'ont charitablement aidé dans ce travail difficile.

Après beaucoup d'étude et de réflexion, je n'aperçois que trois interprétations matériellement possibles.

Il en est une que je n'ai pas indiquée. Vous ne la proposez pas non plus. Elle a donc à tout le moins un certain mérite de nouveauté. On traduirait ainsi la petite phrase latine qui nous occupe :

« Une injustice de fait couronnée de succès n'est pas une atteinte à l'inviolabilité du droit. » (*Sanctitas* se peut traduire par *inviolabilité*.)

Si on admet cette traduction, le caractère erroné de la proposition 61 devient évident.

Trop évident, dira-t-on peut-être, car cela reviendrait à dire : « Une violation du droit n'est pas une atteinte à l'inviolabilité du droit. » Sottise tellement grossière qu'elle est cousine germaine de ces vérités que nous appelons vérités de M. de la Palice.

Si, cependant, je récrivais aujourd'hui mon étude, j'attirerais très sérieusement l'attention du lecteur sur cette interprétation, car, à tout prendre, il n'est pas impossible que cette absurdité se

soit élégamment transformée dans la bouche du pape, par son énormité même, en une arme bien trempée, en une riposte énergique aux dires des ministres de Napoléon III : riposte énergique, car cette sottise de la diplomatie française que Pie IX met en relief, c'est, dans sa pensée, précisément le thème napoléonien, dépouillé de toute fiction[1].

J'arrive aux deux autres interprétations que j'ai annoncées.

Elles ont l'une et l'autre pour base une même traduction française, celle que vous avez adoptée.

L'une de ces interprétations est celle que vous critiquez et qui figure dans mon étude. Je n'y insisterai pas longtemps. Le lecteur n'a qu'à se reporter à mon mémoire. Il constatera ce que vous avez oublié de lui dire : ici encore, je reproduis tout simplement les commentaires du vénéré chanoine de Angelis, qui enseignait tranquillement à Rome en 1880 ce que j'ai publié à Besançon et à Paris en 1904.

Cette interprétation pourrait être qualifiée l'interprétation sans commentaire. Elle se place en face même du texte déjà cité : « Une injustice de fait couronnée de succès ne préjudicie en rien à la sainteté du droit », et, au lieu d'apercevoir dans cette proposition quelque erreur, elle croit y voir l'énoncé d'une vérité.

1. A l'appui de cette interprétation je ferai remarquer que, si la France invite le pape à remettre au roi de Sardaigne le gouvernement des trois Légations sous la forme d'un vicariat que le roi exercerait au nom du pape, système qui, au dire de la diplomatie napoléonienne, *sauvegarderait les droits du pape et par cela même les proclamerait imprescriptibles*, le pape, lui, dans le discours du 18 mars 1861, ne présente pas les choses de la même manière : « On voudrait, dit-il, nous voir déclarer publiquement que nous cédons aux usurpateurs *comme leur libre propriété* les provinces usurpées de nos États pontificaux. » Et c'est après avoir ainsi traduit les propositions de la France qu'il s'écrie : « Par quelle audace inouïe jusqu'à ce jour demanderaient-ils que ce Siège apostolique... sanctionnât l'enlèvement injuste et violent d'un bien, en donnant à celui qui l'a pris le pouvoir de le posséder tranquillement et honnêtement et [par quelle audace demanderaient-ils en même temps] que l'on posât ce principe : « Une injustice de fait couronnée de succès n'est pas une atteinte à l'inviolabilité du droit ! » (Raulx, *Encycliques et Documents*, t. I, p. 483.)

On le voit, la proposition du gouvernement français est dépouillée ici par le pape de toute fiction : il parle de propriété cédée ; il ne parle plus de vicariat, et, dès lors, les propos de la diplomatie, *sauvegarde des droits du pape, imprescriptibilité de ces droits proclamée*, tout cela devient pure absurdité que le pape s'applique à mettre en un saisissant relief.

Je dois signaler ici l'observation ingénieuse et vraiment remarquable d'un éminent correspondant. Ce savant prélat relit l'allocution du Saint-Père et croit constater que le rédacteur du *Syllabus* l'aurait très mal comprise : il aurait commis un contresens bien caractérisé. Le Saint-Père avait dit :

« Qua sane audaci et hactenus inaudita postulatione quærerent, ut ab hac Apostolica Sede...; utque ita falsum constitueretur principium, fortunatam nempe facti injustitiam nullum juris sanctitati detrimentum afferre. »

« Il me semble, m'écrit mon très respecté correspondant, que la pensée de Pie IX (mal rendue par le *Syllabus*) est absolument claire, car je traduis les mots : « *ita falsum constitueretur* principium », etc., par : ce [que les puissances me conseillent de faire] serait *déclarer fausse* la maxime, etc. »

Si on admettait cette traduction du passage de l'allocution consistoriale, c'est Pie IX lui-même qui aurait proclamé la vérité de la proposition 61. Mais j'avoue que je ne me sens pas convaincu.

La troisième interprétation est précisément celle que vous proposez en ces termes :

« Hélas! il n'y a qu'à en appeler à l'expérience. Elle prouve assez, en effet, que le succès de l'injustice accepté, toléré, applaudi, finit par oblitérer le sens du droit dans la conscience publique ». (P. 255.)

Ce commentaire diffère de celui que vous critiquez en ce qu'il fait intervenir, pour expliquer la pensée du pape, l'action du temps, tandis que de Angelis se plaçait purement et simplement en face du texte nu sans se préoccuper le moins du monde de cet élément extérieur, le temps. Le temps ronge le droit comme la rouille le fer. Et cette rouille du temps a un nom juridique : on l'appelle prescription. C'est par la prescription qu'un préjudice est porté à la sainteté du droit. Pourquoi le pape n'aurait-il pas songé à ces lointains effets?

Voilà une interprétation assurément très séduisante. Je note toutefois avec quelque inquiétude que le pape, dans son allocution, ne fait pas allusion à l'avenir. Nous sommes donc déjà à une assez grande distance du texte que nous cherchons à comprendre.

Mais voici qui est plus grave.

Reportons-nous un moment en arrière jusqu'au pontificat de

Grégoire VII, et supposons que ce pontife institue une commission chargée de rédiger d'après sa correspondance un *Syllabus* d'erreurs condamnées ou notées par lui. Sur la lettre si importante que saint Grégoire VII écrivit, le 30 avril 1073, à l'occasion des affaires d'Espagne [1], la commission va se livrer à un travail analogue à celui qui, au temps de Pie IX, fut exécuté sur l'allocution du 26 juillet 1855 pour en déduire la proposition 77 et sur l'allocution du 27 septembre 1852 pour en déduire la proposition 78 [2]. Elle déduira très légitimement de cette lettre de 1073 l'erreur suivante :

Fortunata facti injustitia juris sanctitati detrimentum affert.

En d'autres termes, l'erreur notée dans le *Syllabus* de Grégoire VII sera exactement la contradictoire de l'erreur notée dans le *Syllabus* de Pie IX.

Comment cela dites-vous ?

Rien de plus simple. Dans cette lettre, Grégoire VII déclare qu'on ne prescrit pas contre l'Église. Le temps, suivant lui, est impuissant à mordre sur les droits de l'Église : il ne porte donc aucun préjudice à la sainteté du droit. Plusieurs conciles provinciaux ont proclamé le même principe [3]. Vous remarquerez que le parallélisme est parfait : dans l'allocution de Pie IX comme dans la lettre de Grégoire VII il s'agit du domaine territorial de l'Église.

La doctrine de Pie IX serait-elle donc en opposition directe avec celle de Grégoire VII?

Sans doute, des papes postérieurs à Grégoire VII ont admis contre l'Église la prescription de cent ans [4], mais cette prescription ne peut avoir lieu que si le possesseur est de bonne foi et si cette bonne foi a été constante depuis l'origine. C'est ce que proclame le concile général de Latran de 1215, qui domine de très haut toute la matière. Vous en connaissez le texte :

« Quoniam omne quod non est ex fide, peccatum est, synodali judicio diffinimus, ut nulla veleat absque bona fide præscriptio tam

1. Jaffé, *Monum. Gregoriana*, p. 16, 17 (*Reg.*, I, 7).
2. Cf. mon mémoire, p. 80, avec la note 3.
3. Concile de Coyaca (1050) can. 9, concile de Léon de 1020, can. 2, dans *Portugaliæ monum. hist.*, *Leges et consuetudines*, t. I, p. 139, 135. 1856.
4. *Décrétales* de Grégoire IX, II, XXVI, *De præscriptionibus*, 13, 14; Berger, *les Registres d'Innocent IV*, 2e fasc., p. 129, n° 752.

canonica quam civilis, quum generaliter sit omni constitutioni atque consuetudini derogandum, quæ absque mortali peccato non potest observari. Unde oportet, ut qui præscribit in nulla temporis parte rei habeat conscientiam alienæ[1]. »

Pie IX pouvait-il songer à la bonne foi de la puissance envahissante ?

Votre interprétation heurte donc non seulement la doctrine de Grégoire VII, mais même le principe absolu posé par le concile général de Latran.

Il y a là, vous le sentez comme moi, quelque difficulté.

Si j'étais obligé de choisir entre ces trois interprétations, il me semble que j'inclinerais en ce moment vers la première. Ne vous paraît-elle pas à vous-même, Monsieur l'abbé, à certains égards, séduisante ?

A quelque solution qu'on s'arrête, le problème est assez compliqué pour qu'il soit permis et même nécessaire de conclure avec moi :

Le rédacteur du *Syllabus* aurait dû laisser à sa place cette phrase énigmatique du Saint-Père. Les historiens se fussent chargés plus tard d'en expliquer le sens et la portée.

4. La proposition 80

J'arrive enfin à la fameuse proposition 80.

Elle est ainsi conçue :

Romanus, pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere.

« Le pontife romain peut et doit se réconcilier et composer avec le progrès, avec le libéralisme et avec la civilisation moderne. »

D'où la contradictoire, car toute erreur a sa contradictoire, et le *Syllabus* est une liste d'erreurs :

« Le pontife romain ne peut ni ne doit se réconcilier et composer avec le progrès, avec le libéralisme et avec la civilisation moderne. »

Chacun sait quelles tempêtesde colères et de haines a déchaînées cette proposition 80. La longue liste des désastres religieux

1. *Décrétales* de Grégoire IX, II, xxvi, *De præscriptionibus*, 20, *Quoniam.* (Mansi, *Ampliss. coll. concil.*, t. XXII, col. 1027.)

et sociaux dont elle a été et continuera a être tantôt le prétexte, tantôt la cause, ne sera pas close de sitôt.

Grâce à Dieu, il n'est besoin ici d'aucun effort intellectuel, d'aucune démonstration compliquée pour constater que la pensée du pape a été faussée, au grand dommage de la vérité et de la religion.

Le pape, en effet, dans l'allocution du 18 mars 1861, d'après laquelle la proposition 80 a été établie, ne parle pas de la civilisation moderne en général, mais de cette prétendue civilisation qui persécute les communautés religieuses, détruit les institutions catholiques d'éducation et, en même temps, fournit des subsides aux personnes et aux instituts non catholiques, dépouille l'Église de ses possessions légitimes et fait tous ses efforts pour en diminuer la salutaire influence. Après avoir décrit cette civilisation malfaisante et antilibérale, le pape la désigne ainsi : *hæc moderna civilitas*, *hæc civilitas*, *hujusmodi civilitati*, et il ajoute : « Le Saint-Siège a toujours été le protecteur et le soutien de la véritable civilisation... » « On veut entendre par civilisation un système combiné tout exprès pour affaiblir et peut-être pour renverser l'Église du Christ [1]. » A la lecture de l'allocution du pape, la méprise est impossible : tout au contraire, le rédacteur de la proposition 80 parle de la civilisation moderne en général. La découpure déplorable qu'il a faite dans l'allocution aboutit à un véritable contresens; contresens tel que non seulement la pensée du pape a été, je le répète, absolument faussée, mais que sa conduite s'est trouvée, comme je l'ai montré, en parfait désaccord avec la contradictoire de la proposition 80.

Beaucoup de mal est fait en ce monde par des pervers qui agitent aux yeux des foules des mots d'une éternelle beauté. Le mal que font ces hommes, il est dangereux de le nommer magnifiquement des noms qu'eux-mêmes lui donnent. Il faut toujours, quand on emploie ces mots si beaux, prendre soin de préciser sa pensée, de la spécifier par des *hujusmodi* qui ne seront jamais trop répétés.

Aucune précaution de ce genre dans la funeste proposition 80 par laquelle se clôt le *Syllabus*. Cette grave omission me paraît malheureusement justifier l'observation que j'ai cru pouvoir formuler.

1. Raulx, *op. cit*, t. I, p. 476, 477, 478.

Chaque article du *Syllabus* emprunte sa force et sa valeur, non à la publicité qui lui a été donnée dans beaucoup de diocèses[1], mais uniquement au document dont il émane. Lorsqu'il est dans le fond et dans la forme la reproduction exacte de ce document[2], il vaut exactement le document. Quelle valeur a-t-il s'il en est, quant au fond, la reproduction lourdement inexacte?

5. Conclusion

Ai-je réussi, Monsieur l'abbé, à vous faire partager tout ou partie de ma manière de voir en ce qui concerne le *Syllabus*? Ou seulement en êtes-vous moins éloigné?

Je veux l'espérer. Je l'espère.

Si mes efforts ont été inutiles, il est une pensée qui me paraît de nature à nous apporter à l'un et à l'autre quelque réconfort.

Toute société bien constituée se compose d'éléments divers qui se répartissent naturellement en deux groupes : les uns se réclament de préférence du principe d'autorité, les autres s'attachent en tout loyalisme, comme disent les Anglais, au principe de liberté. Cette loi générale est aussi celle de la société religieuse, de l'Église. Certains catholiques ne veulent, pour ainsi dire, rien connaître en dehors du principe d'autorité; d'autres lui sont, comme les premiers, fermement attachés, mais ils entendent user des libertés légitimes en se conformant, cela va de soi, à cette maxime si simple et si féconde : *In necessariis unitas*, *in dubiis libertas*, *omnibus charitas*.

Si, par malheur, nous restons, après cette conversation, divisés d'opinion, ne pourrions-nous pas, Monsieur l'abbé, trouver dans ces considérations philosophiques et chrétiennes quelque atténuation à notre commune déception? Nous continuerions, il est vrai, de suivre deux courants différents, mais nous aurions

1. Publicité dont le cardinal Antonelli ne dit pas un mot dans sa lettre d'envoi.

2. A propos d'un discours très important prononcé en consistoire par Sixte-Quint, Benoît XIV écrit : « At, quia responderi posset, assertiones Sixti Pontificis ab eo prodiisse, tamquam a privato doctore, uti revera sic prodiisse dicéndum esse videtur; ceterorum idico doctorum sententias ea qua fieri poterit diligentia enarrabimus. » (*Op. cit.*, lib. I, cap. XLIII, n° 2. [*Opera omnia*, t. I, p. 196.])

l'un et l'autre le sentiment que chacun de ces courants est utile ou même nécessaire à la vie de l'Église.

J'ai l'honneur d'être, Monsieur l'abbé,

Votre très humble et obéissant serviteur.

PAUL VIOLLET,
Membre de l'Institut.

OBSERVATIONS DE M. PIERRE BOUVIER

SUR LA LETTRE PRÉCÉDENTE

Les lecteurs des *Etudes* pourront, s'ils le désirent, se reporter à l'article du 20 janvier : ils y trouveront toute ma pensée sur les différents points touchés dans cette lettre. Qu'il me suffise d'ajouter ici trois ou quatre remarques, les seules qui, à la suite des pages précédentes, me paraissent avoir une certaine utilité.

1° J'avais lu très attentivement, dans la brochure sur *l'Infaillibilité du pape et le Syllabus*, la note de la page 66, mais je n'avais pas vu alors et je ne vois pas davantage aujourd'hui comment, même après avoir écrit cette note, un catholique peut dire que Pie IX, infaillible en définissant l'Immaculée Conception, « reste faillible dans tous les autres cas » (*Ibid.*, p. 66), faillible par conséquent dans son encyclique *Quanta cura*, faillible dans ses nombreux décrets de canonisation, pour ne rappeler que ces exemples.

L'auteur, du reste, veut bien nous avouer lui-même qu'il eût mieux fait de dire : « Pie IX reste faillible dans une foule d'autres cas. » Très volontiers nous lui donnons acte de cette rectification, en l'interprétant dans un sens acceptable.

2° A propos de la canonisation des saints, Benoît XIV, qui a épuisé la question, constate que la plupart des théologiens et des canonistes se sont prononcés dans le sens de l'infaillibilité ; il en cite près de soixante-dix qui ont soutenu cette infaillibilité *ex professo*, et il conclut : *Communis est theologorum et juris pontificii peritorum sententia summum Pontificem errare non posse in canonizatione sanctorum* [1]. Mais il constate également, il est vrai, la divergence fort connue de quelques auteurs anciens. Cette divergence prouve uniquement que, sur ce point comme sur bien d'autres, des discussions ont pu se produire, avant que la pensée catholique se soit fixée définitivement dans l'École.

3° Les théologiens enseignent que Dieu, en vertu de son domaine souverain, peut dispenser de certaines lois naturelles secondaires, soit par lui-même, soit par ceux qu'il investit de son autorité. Pour redouter les applications presque monstrueuses qu'on nous fait entrevoir de cette délégation divine, il faut oublier que la tradition catholique en détermine les limites, en même temps qu'elle en conserve les titres.

4° Dans les pages consacrées plus haut à la 67e proposition du *Sylla-*

1. *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, lib. I, cap. XLV, n° 1.

bus, relative à l'indissolubilité du mariage, on a cité une phrase du P. Billot, le docte professeur de l'Université grégorienne. Cette phrase est d'une orthodoxie irréprochable, et n'a rien de commun avec la théorie insoutenable qui ne rapporte au droit naturel que l'indissolubilité du *matrimonium consummatum.* Voici d'ailleurs la pensée très formelle et très explicite du P. Billot sur cette question. Son traité du mariage renferme une thèse dont l'énoncé reproduit la doctrine et, pour la partie la plus délicate, les expressions mêmes du *Syllabus* : *Jure naturæ matrimonii vinculum est indissolubile, nec unquam propria humani legislatoris vel judicis auctoritate sanciri potuit repudium aut divortium proprie dictum.*

Pierre BOUVIER.

1. L. Billot, *De Ecclesiæ Sacramentis,* t. II, p. 385. 3ª éditi, 1901.

BULLETIN DE THÉOLOGIE

Questions de méthode. — Dogme et métaphysique. — Patrologie. — La théologie de Tertullien. — Les actes du concile de Trente. — Mathieu d'Aquasparta. — Le purgatoire. — Dictionnaire de théologie.

Dans un charmant discours, éclairé de brillants aperçus et semé de pensées fécondes, Mgr Douais exposait l'an dernier à l'Institut catholique de Paris le programme, l'idéal programme des études théologiques modernes [1]. Peut-être ce qualificatif dernier semblera-t-il de trop à certains esprits qui rêvent d'éternité. Mais il faut bien reconnaître, sous peine d'immobilisme, que si la théologie est de tous les temps, tout au moins la forme dont elle se revêt, l'étoffe qu'elle se choisit sont choses essentiellement variables, susceptibles d'adaptation nouvelle, de progrès. Et la vie elle-même, en dedans comme en dehors du dogme, n'a-t-elle pas son évolution? Au fait, très peu en doutent encore aujourd'hui, et c'est précisément pour assurer à la théologie contemporaine, après les avoir nettement constatés, les avantages de cette loi de progrès, que le savant prélat ramenait à nouveau l'attention sur la nécessité, non pas certes d'une séparation, mais d'une alliance, solide cette fois et durable, entre les études spéculatives et les études positives, entre la métaphysique du dogme et son histoire.

Cet appel autorisé et éloquent n'éveillera, pour sûr, que de sympathiques échos. A l'heure où le renouvellement des méthodes historiques a ravivé universellement le goût et consacré le succès des minutieuses recherches documentaires, où la critique rationaliste s'acharne, par voie de conséquence, à démolir par la base l'édifice entier de la révélation, non plus en contestant, de tel dogme, la légitimité rationnelle ou scripturaire, mais en attaquant le fait même de son origine, en apportant la preuve prétendue de son invention, en taxant dès lors l'Église catholique bien moins d'erreur que d'imposture, niera-t-on encore parmi nous

1. *L'État des études théologiques*. Paris, Poussielgue, 1904.

que ce tardif retour aux investigations précises d'une science mieux outillée, à l'étude rigoureuse des sources de notre foi comme au contrôle serré des formules, ne soit une exigence des temps, un irrépressible besoin des esprits, et qu'il n'y ait point, dans les domaines déjà explorés de la théologie, tout un travail d'information et d'analyse à reprendre? Et, pour ne parler pas d'autrui, si c'est l'honneur de la France d'avoir donné à l'Église, avec les *Dogmes théologiques* et les érudites dissertations de Petau, l'idée première et le modèle de la théologie positive, faudra-t-il désormais nous contenter, pour faire face à une situation menaçante, d'opposer à l'objection des faits la réponse des systèmes et laisserons-nous l'histoire s'armer contre le dogme, sans la désarmer?

L'éminent évêque de Beauvais a eu l'inspiration heureuse de tracer une fois de plus aux théologiens d'aujourd'hui leur devoir, en leur rappelant que noblesse oblige. Au reste, il apparaît bien, généralement, qu'on s'en rend compte, et le réveil de l'activité théologique est facile à constater dans tous les domaines: essais sur la méthode, répertoires bibliographiques, collections, éditions savantes, tel est l'apport sérieux des derniers mois au mouvement scientifique dont la théologie est l'objet à son tour et qui constitue la réponse des faits. Si, dans cet ensemble, les universités allemandes recueillent la plus belle part, la France s'est souvenue toutefois qu'il ne lui convient pas d'être seulement la grande semeuse d'idées et de ne prendre de ses découvertes que la gloire, en laissant aux autres l'exploitation et le profit.

*
* *

A coup sûr, quand on insiste sur la nécessité actuelle des fortes études positives, il ne s'agit nullement de rompre en visière avec la discipline scolastique et de remplacer en théologie la métaphysique par l'histoire. Ce serait ruiner, et non pas édifier. Outre que l'enseignement théologique requiert absolument, pour la formation intellectuelle, la méthode compréhensive et logique, il reste acquis à l'expérience que pour être un éminent historien des dogmes, un controversiste sûr de soi, il faut être un éminent théologien. Or, sans la scolastique avec sa large synthèse et la trame savamment ourdie de ses déductions, que serait la théologie?

Mgr Douais a mis ce point en vive lumière et c'est à l'exposer en détail que M. Labeyrie, lauréat de l'Institut catholique de Paris, consacre un important volume, où l'on aura plaisir à distinguer nombre de vues intéressantes, de remarques pénétrantes et fines, une compréhension généralement exacte du sujet[1]. Il serait superflu de relever ce qu'il peut y avoir de défectueux dans la composition même de l'ouvrage, qui veut être tout à la fois une synthèse de la philosophie et du dogme, et qui aurait pu l'être aussi à moins de frais. L'auteur se proposait spécialement de traiter la question des connexions logiques entre la métaphysique et le dogme ; il a cru devoir s'attarder à une foule de sujets secondaires reliés de très loin au sujet principal ; mais la thèse seule nous attire, et il est juste de reconnaître qu'elle est traitée dans l'ensemble avec une compétence notoire et une dose non méprisable de sagesse. L'utilité de la théologie positive, « que l'on a bien tort d'opposer parfois à la théologie dogmatique », est nettement accentuée. Mais ne faudrait-il pas dire plus ? Car « pour réfuter la critique rationaliste, aujourd'hui si acharnée contre la foi de l'Église, il est nécessaire de fouiller attentivement la tradition et la Bible, d'en examiner minitieusement les témoignages, de les contrôler les uns par les autres, de les trier avec soin et d'en mettre en relief le caractère probant » (p. 673 *sqq.*). Tel est le rôle, souvent ingrat, de l'érudition. La scolastique veillera ensuite — mission qu'elle n'a pas remplie sans gloire — « à mettre la vérité surnaturelle en plus éclatante lumière, à la formuler avec plus de précision et à l'exposer plus scientifiquement » (p. 664).

Justes et salutaires réflexions. Sera-t-il permis, à l'encontre, de signaler quelques outrances d'expression ou de pensée ? Il semble que la métaphysique soit apparue à l'auteur sous des couleurs singulièrement riantes : ne l'auraient-elles point trop charmé ? « La métaphysique est plus vraie que les sciences. Elle tient de l'art et de la poésie. » (P. 77.) « Combiné avec la métaphysique, le dogme est à la fois une épopée grandiose, étincelante d'odes ardentes, un drame retentissant du plus éclatant lyrisme. » (P. 788.) Il est un paragraphe intitulé : *la Métaphysique et le cœur*. Un autre porte en vedette : *la Métaphysique et la poésie.*

1. *Dogme et métaphysique*. La Chapelle-Montligeon, 1904.

Et je crois, en effet, que M. Labeyrie a laissé parler poétiquement son cœur.

Est-il étonnant, dès lors, que la scolastique reçoive le tribut d'admiration qui lui revient, et même un léger surcroît? « Pleine d'agréments et de charmes, elle est comme un avant-goût de la vision béatifique. Sans accroître la certitude de notre foi, elle dissipe toutes les ombres du doute. » (P. 678.) « Au lieu de refroidir l'enthousiasme, elle l'échauffe et elle l'enflamme... Elle tend à transformer l'existence en contemplation perpétuelle. » (P. 789.)

Evidemment, ce point de vue est subjectif et chacun est parfaitement libre de chanter à son aise ce qui lui semble digne de ses chants. Il n'est même pas dit que ce jeune enthousiasme ne puisse avoir sa fierté. Malheureusement, il a aussi, outre ses exagérations, ses injustices. Non seulement M. Labeyrie prête parfois à la théologie scolastique les vertus de la théologie positive (p. 677, 789), mais il lui attribue un degré de certitude dont elle serait bien en peine de fournir la preuve, surtout si on a pour maxime de l'identifier, comme il plaît à l'auteur, avec le seul thomisme. A lire les paragraphes ayant pour titre : *la Scolastique thomiste, l'ascétisme et la mystique* (p. 790, 50) ; *le Thomisme supérieur aux autres théories* (p. 664, 83); *la Métaphysique thomiste est immortelle* (p. 782, 44), on regrettera sans doute l'insuffisance de ces jugements, qui ne font pas grand honneur à la scolastique en la réduisant, comme doctrine, à un système discutable et qui sera éternellement discuté. « Seul, le thomisme résout aisément toutes les difficultés et satisfait pleinement notre raison, en distinguant réellement l'essence et l'existence dans les êtres crées et en identifiant l'existence à la subsistance et à la personnalité. » En revanche, Scot et Suarez, « logiquement, nous ramèneraient au nestorianisme » ; Cajetan « tendrait à relever le monophysisme » (p. 664).

A ce dithyrambe sans fondement sur le système thomiste de l'hypostase, nous pourrions joindre d'autres appréciations tout aussi arbitraires. Qu'il nous suffise d'avoir signalé ces exagérations, en regrettant que soit ainsi déparé ce bel ouvrage et que l'auteur, au lieu de contempler les choses dans le recul voulu des distances, ait en quelque sorte pris à tâche de rétrécir systématiquement l'horizon de sa pensée.

*
* *

Ce qui confère à la *Patrologie* du docteur H. Kihn[1] son caractère le plus saillant et lui assure au point de vue pratique un avantage marqué sur les ouvrages analogues, c'est qu'elle vise à tenir un juste milieu entre l'histoire des dogmes et la patrologie proprement dite. En cela même réside l'innovation, et non seulement on la justifierait, s'il en était besoin, mais il semble que ce soit une conception particulièrement heureuse de n'avoir pas séparé, dans un manuel destiné à l'enseignement, les données historiques et critiques des données théologiques, et inversement, puisque les unes reçoivent des autres un supplément de clarté ou tout au moins d'intérêt.

Durant de longues années, M. Kihn a enseigné la patrologie et le droit canonique à l'Université de Fribourg-en-Brisgau : sa compétence en pareil sujet est exceptionnelle, et nous le félicitons vivement d'avoir poursuivi, malgré ses occupations et son grand âge, cette utile publication, qui aura sa place en toute bibliothèque d'étudiant, — une place de choix, comme il convient, — entre les manuels de Bardenhewer et de Nirschl.

Versé comme il l'est dans la connaissance des textes et très soucieux de l'exactitude des méthodes critiques, comment se fait-il que l'auteur se soit exposé çà et là non seulement à des hardiesses que rien n'autorise, mais encore à quelques méprises ? — M. Kihn n'admet point, par exemple, que le texte officiellement reçu du Symbole des apôtres soit d'origine gallicane ? Et l'unique raison invoquée, c'est que l'Église romaine, en des choses qui intéressent d'aussi près la liturgie, n'a point coutume d'emprunter aux églises particulières leurs usages ou leurs formules (p. 49 *sqq.*). N'est-ce pas oublier, précisément, l'introduction du *Filioque* dans le symbole de Nicée ? Et l'usage de l'étole, au onzième siècle, dans la liturgie romaine, n'est-il pas également une importation des provinces ? — A propos des deux derniers chapitres XI et XII de l'*Épître à Diognète*, l'auteur maintient énergiquement la thèse soutenue par lui, non sans grand luxe d'érudition, dans un opuscule antérieur[2] et se prononce de nouveau en faveur de leur

1. *Patrologie*. I. Bd. : *Von den Zeiten der Apostel bis zum Toleranzedikt von Mailand* (313). Paderborn, Schöningh, 1904.

2. *Der Ursprung des Briefes an Diognet*. Fribourg-en-Brisgau, 1882.

authenticité. Les récentes conclusions de la critique, depuis Seeberg, sont pourtant à peu près unanimes à établir la thèse contraire. — De certaines lacunes inexplicables dans la documentation proviennent quelques inexactitudes de détail. C'est ainsi que les vingt traités publiés par Mgr Batiffol sous le nom d'Origène sont attribués, on ne sait pourquoi, à Victorin de Pettau. Pour l'inscription d'Abercius, l'auteur aurait eu grand avantage à connaître la belle dissertation du professeur de Sanctis dans la *Zeitschrift für Katholische Theologie* (1897, p. 673-696), comme aussi l'article richement documenté de Mgr Batiffol sur Abercius dans le *Dictionnaire de théologie catholique*. — Une distraction plus grave que ces oublis refuse à saint Justin la paternité du Περὶ ἀναστάσεως et lui attribue le Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας et même le Πρὸς Ἕλληνας (p. 152 *sqq.*). L'auteur aura inconsciemment interverti les termes, car c'est le contraire qui est universellement admis.

Ces inexactitudes de détail sont de minime importance au fond; elles n'enlèvent rien au mérite essentiel de l'ouvrage, que rehaussent par ailleurs des études très érudites et très belles sur la notion et l'importance de la patrologie, l'autorité des Pères, le Symbole des apôtres, les apocryphes, la théologie épigraphique et monumentale. Vivement nous souhaitons l'apparition du second volume, qui comprendra l'histoire des dogmes et de la littérature chrétienne depuis Eusèbe jusqu'à saint Boniface (mort en 755).

*
* *

La *Bibliothèque de théologie historique*, publiée sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris, vient de s'enrichir d'une pénétrante monographie sur Tertullien, œuvre de science et de conscience, comme il en est peu, et qui est assurée de rencontrer dans le monde érudit le plus flatteur accueil[1]. Nous nous contenterons, dans le présent Bulletin, d'annoncer ce remarquable ouvrage, qui mérite une étude à part.

*
* *

On ne saurait trop louer l'Allemagne catholique du soin jaloux

1. A. d'Alès, *la Théologie de Tertullien*. Paris, Beauchesne, 1905.

qu'elle prend de contrôler, d'éclairer de toutes les lumières de la science les monuments de sa foi, surtout les documents conciliaires. N'est-ce point la plus fière des apologies, comme la plus imposante ? En quelques années, nous avons vu paraître, outre la *Pragmatische Geschichte der deutschen Concilien* du savant Binterim (1835-1848), l'*Histoire des conciles* de Hefele (1855-1890) et Hergenroether (1887-1890), les *Monumenta conciliorum generalium sæculi XV* (*Concilium Basiliense*; Vienne, 1857-1896, 3 volumes), les belles études du docteur Finke sur le concile de Constance avec l'édition critique des textes, les précieuses contributions à l'histoire du concile de Vienne publiées par le P. Ehrle dans son *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte*, enfin, du P. Granderath, comme couronnement à la *Collectio Lacensis*, l'*Histoire du concile du Vatican*, dont un historien d'excellente marque nous annonce à brève échéance la traduction française.

L'édition nouvelle des actes du concile de Trente, entreprise vaillamment par la *Goerresgesellschaft* et exécutée avec une rare perfection par la maison Herder, constitue vraiment une œuvre glorieuse et le plus précieux service que puisse rendre de longtemps la critique à la théologie. Tandis que le docteur Merkle poursuit activement la publication des diaires, le docteur Ehses nous donne, dans le tome IV, la première série des actes officiels[1]. A vrai dire, il ne s'agit encore que des débats préparatoires destinés à rendre facile, sinon possible, en la réglant par avance, la discussion des graves intérêts alors en litige dans le domaine de la discipline et du dogme. Mais devant les affirmations des historiens protestants, qui tendraient à établir que rien n'avait été réglé à l'avance ni sur le mode de votation, ni sur la marche à suivre dans les délibérations, ni sur les questions à discuter, ces débats préliminaires qui comprennent les trois premières sessions, du 13 décembre 1545 au 4 février 1546, ont leur grave importance.

Merveilleusement suivie dans ses moindres détails, enrichie de notes et d'éclaircissements qui élucident les points obscurs, précédée d'une introduction magistrale qui circonscrit méthodiquement la matière et résout les questions préalables, il ne manque

1. *Concilium Tridentinum*. T. IV : *Actorum pars prima*. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1904. Prix : 60 francs.

rien à l'édition du docteur Ehses de ce qui fonde les grandes œuvres et rend définitifs les monuments de la science.

En même temps, elle jette un jour bien défavorable sur les travaux analogues des adversaires de l'Église. La critique protestante n'avait pas hésité à prendre en mauvaise part les publications savantes des historiens catholiques tels que Le Plat et Hergenroether. Aux consciencieuses recherches de Pallavicini, elle était tentée de préférer les élucubrations d'un Sarpi. Les rôles doivent être intervertis désormais. Non seulement le docteur Ehses se plaît à rendre hommage à la mémoire de ses devanciers, mais son œuvre même, l'édition authentique des actes, met en plein relief leur mérite. Si Pallavicini, notamment, dans sa polémique avec Sarpi, s'est laissé entraîner à certaines exagérations très explicables, il n'en est pas moins vrai que, ayant eu à son entière disposition les archives du Vatican et celles du château Saint-Ange, il a compulsé, étudié à fond, interprété doctement toutes les sources, actes authentiques du concile, procès-verbaux des séances, correspondance des légats, mémoires de diverses provenances, et que son exactitude doit être hautement affirmée.

Fra Paolo Sarpi ne sort pas à son avantage de cette rigoureuse confrontation des textes. Il est manifeste que la fantaisie et l'humeur ont le plus souvent guidé sa plume, qu'il a confondu les discours de l'un avec les discours de l'autre et même les sessions entre elles (p. 520, n. 1), et qu'il s'est mépris parfois étrangement sur les textes les plus clairs. A propos du discours prononcé à la première session, le 13 décembre 1545, par Cornelio Musso, on le voit reprocher amèrement à l'évêque de Bitonto, comme un sacrilège, d'appliquer au pape un texte scripturaire qui s'adresse au Christ. A défaut de la ponctuation, le sens aurait pu aisément l'éclairer : du pape, il ne s'agit nullement, mais d'une simple interjection fort bien relevée par la plupart des manuscrits : *Quis erit tam injustus rerum æstimator, qui non dicat: Papæ! Lux venit in mundum*, etc. (p. 526).

Bien déchu lui-même de sa gloire, l'auteur célèbre des *Monumenta Tridentina*, l'historien Druffel, car son impartialité est en cause. On le trouve surtout occupé à chercher des discordances entre les manuscrits pour établir cette thèse, dont il a fait sa spécialité, à savoir que les actes du concile ont été retouchés sur ordre de la curie romaine, c'est-à-dire falsifiés. Pour Druffel, les

légats du pape sont gens sans scrupules, à qui le mensonge ne coûte point, dès qu'il devient avantageux : allégations malveillantes et indignes qui ne reposent, est-il besoin de le remarquer, sur aucun fondement. (Cf. p. 567, n. 2.) De critique, il n'est pas question. A la date du 13 décembre 1545, le cardinal del Monte propose aux Pères du concile de fixer au 7 janvier 1546 la date de la prochaine session : Druffel, à qui cette proposition paraît suspecte, conclut aussitôt à une adaptation du texte publié par Theiner. Ehses lui démontre qu'il n'a point lu tous les documents et que les manuscrits compulsés par lui, il les a mal lus (p. 520, n. 2). Même observation à propos d'un autre texte où Druffel, sur le sens du mot *recipere*, s'est si lourdement mépris (p. 567, n. 5). Mais Druffel a « l'affirmation facile » et l'état d'esprit des légats n'offre aucun secret pour lui. Avec quelle légèreté d'âme il passe des conjectures fantaisistes aux absolues conclusions, on peut le mesurer à la désinvolture dont il fait preuve à l'égard des textes les plus précis, quand s'éleva au concile la question de savoir si les délibérations auraient pour premier objet le dogme ou la discipline (p. 534, n. 3).

Il serait facile de multiplier les exemples (cf. p. 554, n. 2; 555, n. 7; 556, n. 1); mais ces données suffiront à établir de quel côté se trouve « la tendance apologétique » si fort reprochée par les historiens protestants à Pallavicini et en général à tous les savants catholiques. C'est encore un des moindres mérites du docteur Ehses d'avoir relevé par là même ces errements de la critique adverse. Il a fait mieux, en donnant lui-même l'exemple : le monument qu'il élève à la science est de tout point digne d'elle.

*
* *

Un zèle non moins diligent se porte, d'autre part, sur la revision ou la publication inédite du texte des grands théologiens[1].

C'est une pensée vaste et féconde des Pères de Quaracchi d'entreprendre, comme une suite glorieuse à l'édition critique des œuvres de saint Bonaventure, l'édition successive des vieux maîtres qui ont illustré la première école franciscaine avant Duns Scot, école intéressante et célèbre, au caractère nettement augustinien,

1. Ab Aquasparta, Fr. Matthæi O. F. M., S. R. E. Cardinalis, *Quæstiones disputatæ selectæ*. T. I : *Quæstiones de fide et de cognitione*. Quaracchi, 1904.

et qui compte, à côté de son fondateur Alexandro de Halès, dont la *Somme* sera publiée tout d'abord, des théologiens de haute marque : Richard de Middleton, Jean Peckham, Jean de la Rochelle, Adam de Marisco, pour ne citer que les plus en vue.

Voici, entre temps, le plus éminent disciple de Bonaventure, celui qui rend au mieux l'esprit du maître et ses conceptions théologiques, Mathieu d'Aquasparta. Né entre 1235 et 1240, il entra à Todi dans l'ordre des Franciscains, professa la théologie à Paris et à Bologne, devint général de l'ordre en 1287, cardinal en 1288, évêque de Porto en 1291, et mourut à Rome le 29 septembre 1302. Outre un recueil de gloses et de sermons, il reste de lui un commentaire sur les *Sentences* et des *Quæstiones disputatæ*.

De ces manuscrits épars dans les bibliothèques, les Pères de Quaracchi avaient publié déjà, en 1883 et 1895, quelques extraits, entre autres la dissertation *De æterna processione Spiritus Sancti a Patre et Filio* contre les Grecs. Le présent volume contient un choix de questions discutées sur la science et la foi, un traité *De excellentia S. Scripturæ* — par là l'auteur entend surtout la théologie — et un *Sermo de studio S. Scripturæ* qui offre une curieuse division des livres de la Bible.

On sait l'importance que jouait dans la théorie augustinienne de la connaissance l'action illuminatrice et immédiate de Dieu; il n'est pas sans intérêt de voir Mathieu d'Aquasparta développer en ce sens sa théorie de la certitude scientifique, tout en réprouvant nettement le principe de l'ontologisme, les idées innées et le subjectivisme prékantien, en quelque sorte, de quelques-uns de ses contemporains. A relever aussi l'opinion, alors communément reçue depuis Hugues de Saint-Victor, que nos premiers parents, avant la chute, comme les anges avant l'épreuve, n'avaient point la foi, mais un mode de contemplation plus relevé, tenant plutôt de l'inspiration. Au reste, cette connaissance surnaturelle qui ne pouvait atteindre Dieu que par ses reflets dans la créature, n'offre rien de commun avec la vision béatifique. Et, par la foi proprement dite, l'École entendait surtout alors la croyance oralement transmise, donnée par Dieu comme remède à l'infirmité actuelle de l'homme pécheur[1].

1. Cf. S. Bonaventuræ, *Opera*, sent. II, d. 23, a. 2, q. 3. Édition de Quaracchi, t. II, p. 542 *sqq*.

Les thèses sur le sujet immédiat de la foi (q. 7) et sur le libre arbitre (q. 8) fourniront également d'utiles contributions à l'histoire de l'augustinisme, et l'école franciscaine tout entière ne peut avoir qu'à se louer de cette très méritante publication.

*
* *

L'érudite et consciencieuse monographie consacrée par le docteur Schmid au feu du purgatoire[1] fait désirer que ce genre de travail soit de plus en plus adopté par les théologiens que l'ampleur des questions à débattre ne rebute point. Spécialisé depuis longtemps dans le domaine difficultueux de l'eschatologie, M. Schmid était, plus que tout autre, désigné pour aborder l'étude de ce problème délicat que constituent pour nous l'existence et la nature de l'*ignis purgatorius*. On pourra ne pas admettre toutes ses conclusions, et l'auteur ne prétend pas non plus les imposer ; mais il sera difficile de ne point rendre hommage à sa science et à sa circonspection.

La première partie, enquête des plus sérieuses sur les données traditionnelles et scripturaires touchant le feu du purgatoire, est naturellement la plus importante. Pourquoi l'auteur a-t-il cru devoir adopter la marche rétrograde et remonter des croyances populaires actuelles aux origines de la tradition et finalement aux textes de la Bible? On n'arrive point à se l'expliquer. Puisque les textes des Pères et l'enseignement des théologiens sont donnés comme le développement de la pensée de saint Paul, la méthode contraire s'imposait, et le lecteur y eût trouvé cet autre avantage, qui a bien son prix, de pouvoir s'orienter sans effort et rencontrer aisément ce qu'il cherche. Mais la discussion des textes n'en garde pas moins toute sa valeur, et, si l'on excepte le passage de la *Didachè*, XVI, 5, qui semble bien se rapporter à la conflagration universelle de la fin des temps, je suis absolument de l'avis de l'auteur que la tradition est unanime, quand elle parle du feu du purgatoire, à le donner comme un feu matériel.

Il ne résulte nullement de là que l'existence de ce feu soit article de foi, car la croyance de l'Église catholique n'est point invoquée

1. Fr. Schmid, *Das Fegfeuer nach katholischer Lehre*. Brixen, Pressvereinsbuchhandlung, 1904.

par les Pères et leur opinion privée vaut ce qu'elle vaut. Toutefois, devant cette unanimité et les affirmations plus explicites de presque tous les théologiens, il est raisonnable d'admettre fermement et respectueusement cette doctrine, sans jeter l'anathème à ceux qui ne se sentent pas aussi pleinement convaincus. Le doute est permis, la négation ne l'est pas : telle est la conclusion très sage de l'auteur (p. 213 *sqq.*).

L'attitude des Grecs au concile de Florence n'est pas un argument contre la thèse. Outre que l'histoire de leurs menées insidieuses infirme singulièrement leur témoignage, eux-mêmes n'étaient pas plus d'accord entre eux sur ce point que sur les autres. La remarquable étude de M. Auner sur *la Moldavie au concile de Florence* (Paris, 1905) le constate une fois de plus. « Tandis que les Latins exposaient leur doctrine par l'organe des théologiens dans une communauté de vues parfaite et sans divergence d'opinions aucune, la plus grande diversité de doctrines se fit remarquer du côté des Grecs. C'est ce qui prolongea outre mesure la durée du concile[1]. » C'est précisément ce dont se plaignait déjà Isidore de Kiev, dans la réunion du 28 mars 1439 chez le patriarche de Constantinople[2].

Mais quelle est l'action de ce feu sur les âmes ? Qui le dira ? On invoque des probabilités en faveur des différents systèmes hardiment conçus par les scolastiques. Tout au plus — et la raison n'en exige pas davantage — pourrait-on parler de possibilités. M. Schmid tient pour l'action comburante du feu, si l'on peut s'exprimer ainsi quand elle s'attaque à des êtres spirituels : l'âme, en vertu d'une intervention spéciale de la toute-puissance divine, éprouverait, séparée du corps, la même douleur qu'elle eût éprouvée au contact du feu dans son union avec le corps. Cette explication en vaut sans doute d'autres : je n'ai nulle envie de le contester. Mais ne faut-il pas un optimisme nettement caractérisé pour trouver « la preuve manifeste » de cette théorie dans l'Écriture et toute la tradition (p. 191 *sqq.*)?

Nous ne nous arrêterons point à quelques inexactitudes çà et là rencontrées, par exemple sur le caractère de l'*acte* de charité après la mort (p. 171, note) ou sur l'application d'un texte de

1. *Op. cit.*, p. 17.
2. Cf. Mansi, *Ampliss. coll. concil.*, t. XXXI A, col. 463-475.

saint Thomas relative à la détermination locale du purgatoire (p. 206, note). Le mérite est assez grand de cette monographie solidement documentée, pour que le souvenir des qualités n'ait pas à souffrir de ces minimes défaillances.

*
* *

Dans le treizième fascicule du *Dictionnaire de théologie catholique*[1], nous relevons, parmi les articles les plus importants : *Bosnie-Herzégovine*, du P. Palmieri, et *Bulgarie*, du P. Vailhé, tous deux très documentés sur l'histoire et la situation religieuse actuelle de ces pays mal connus ; *Bossuet*, du P. Largent, et *Bourdaloue*, du P. Chérot, deux études parfaitement conduites sur la vie et les œuvres des deux grands orateurs ; *Bourse*, du P. Antoine, utile exposé des opérations de bourse et discussion des cas de conscience qu'elles soulèvent ; *Bulle* et *Bullaire*, de M. Ortolan ; *Cabale*, de M. Bareille. Comme appoint à ce dernier article, signalons la publication commencée d'une traduction française du livre *Zohar*, le principal document de la cabale, par un hébraïsant et talmudiste estimé[2] ; cette traduction, la première complète, permettra de mieux connaître une doctrine trop souvent étrange, mais qui ne laisse pas que de découvrir de l'or sous les scories.

PAUL BERNARD.

1. *Dictionnaire de théologie catholique* publié sous la direction de M. E. Mangenot. Fascicule 13 : *Boris-Cajetan de Vio*. Paris, Letouzey et Ané, 1904. In-4 de 160 pages, avec 1 carte et gravures.

2. Jean de Pauly, *Sepher Ha-Zohar* (le livre de la splendeur), *Doctrine ésotérique des Israélites*. Traduit pour la première fois en français et accompagné de notes critiques et explicatives. 6 volumes grand in-8 publiés par les soins de M. E. Lafuma-Giraud. Prix, en souscription : 120 francs.

DÉCISION DE LA COMMISSION PONTIFICALE

POUR LES

ÉTUDES BIBLIQUES SUR LA QUESTION DES « CITATIONS IMPLICITES »

CONTENUES DANS LES LIVRES SAINTS

Sous le titre ci-dessus, la *Revue biblique* d'avril 1905 nous apporte le texte latin d'un document des plus importants pour la direction des exégètes catholiques. Nous reproduisons ce texte, en y ajoutant une traduction française.

Cum ad normam directivam habendam pro studiosis S. Scripturæ proposita fuerit Commissioni Pontificiæ de re biblica sequens quæstio, vid. :

« Utrum ad enodandas difficultates quæ occurrunt in nonnullis S. Scripturæ textibus, qui facta historica referre videntur, liceat exegetæ catholico asserere agi in his de citatione tacita vel implicita documenti ab auctore non inspirato conscripti, cujus adserta omnia auctor inspiratus minime adprobare aut sua facere intendit, quæque ideo ab errore immunia haberi non possunt ? »

Prædicta Commissio respondendum censuit :

« Negative, excepto casu in quo, salvis sensu ac judicio Ecclesiæ, solidis argumentis probetur : 1° hagiographum alterius dicta vel documenta revera citare ; et 2° eadem nec probare nec sua facere, ita ut jure censeatur non proprio nomine loqui. »

Die autem 13ª Februarii an. 1905, Sanctissimus, referente me infrascripto consultore ab Actis, prædictum responsum adprobavit atque publici juris fieri mandavit.

F. David FLEMING, O. F. M.

Consultor ob actis.

En vue d'avoir une règle de direction pour les étudiants d'Écriture sainte, la question suivante ayant été posée à la commission pontificale des études bibliques, à savoir :

« Si, pour résoudre les difficultés qui se présentent dans quelques textes de la sainte Écriture, qui semblent rapporter des faits historiques, il est

permis à l'exégète catholique d'affirmer qu'il s'agit, en ces endroits, d'une citation tacite ou implicite d'un document écrit par un auteur non inspiré, dont l'auteur inspiré n'entend nullement approuver ou faire siennes toutes les affirmations, lesquelles, par conséquent, ne peuvent être considérées comme garanties contre l'erreur. »

La commission a jugé devoir répondre :

« Négativement, excepté dans le cas où, le sentiment et le jugement de l'Église étant respectés, il est prouvé par de solides arguments : 1° que l'écrivain sacré cite en effet des paroles ou des documents d'un autre ; et 2° qu'il ne les approuve pas et ne les fait pas siens, de sorte qu'il soit justement censé ne point parler en son propre nom. »

Le 13 février 1905, Sa Sainteté, sur le rapport du soussigné consulteur secrétaire, a approuvé la réponse ci-dessus et a ordonné de la rendre publique.

Fr. David FLEMING, O. F. M.

Consulteur-secrétaire.

REVUE DES LIVRES

Evangile selon saint Matthieu, Evangile selon saint Marc, Evangile selon saint Luc. Traduction et commentaires par V. Rose, O. P., professeur à l'Université de Fribourg. Paris, Bloud, 1904. Collection *La Pensée chrétienne*. 3 volumes in-16. Prix : 2 fr. 50.

La Pensée chrétienne devait faire naturellement la première place, dans les textes qu'elle s'est donné pour but de répandre, aux livres du Nouveau Testament. L'éditeur a eu la bonne fortune de pouvoir confier cette tâche, en ce qui concerne les Évangiles synoptiques, au R. P. Rose, dont les beaux travaux sont assez connus. On est d'autant plus heureux de le constater qu'on a parfois semblé considérer, chez nous, la composition de livres élémentaires comme au-dessous du mérite des écrivains spécialistes. Dans l'ouvrage qui nous occupe, le P. Rose commence par exposer brièvement (un peu trop brièvement peut-être) l'origine et le caractère de chaque Évangile. Suivent une table analytique et la traduction intégrale du texte, accompagnée de notes. Rien de plus simple que ce plan, mais il y a, dans la façon dont l'auteur l'a exécuté, une originalité qu'on chercherait vainement dans les ouvrages analogues.

L'introduction met le lecteur au courant des notions traditionnelles sur la composition de chaque Évangile, et des témoignages anciens où cette tradition s'appuie. Elle confronte ensuite ces notions avec les hypothèses et théories contemporaines. La polémique, réduite à un minimum, n'est pas absente de ces pages, qui, à vrai dire, manqueraient leur but pratique, si elles ne mettaient le lecteur en garde contre les témérités de l'exégèse libérale. C'est ainsi que, à propos de saint Marc, les controverses soulevées par le livre de M. Wrede sur *le Secret messianique* sont exposées et jugées : l'auteur a peut-être, en suite de ces controverses, mis dans un relief trop exclusif ce trait du second Évangile ; il l'a du moins relevé et expliqué. A propos de saint Matthieu, c'est la con-

tinuité entre le Christ synoptique et le Christ historique qui est mise en bonne lumière, à l'encontre de M. Loisy. Enfin le caractère progressif, « ascendant » du troisième Évangile, est souligné dans l'introduction à l'œuvre de saint Luc, et c'est, de tous ces développements, celui qui me paraît le mieux réussi. On regrettera seulement que, probablement par un scrupule de méthode, le R. P. Rose n'ait pas jugé à propos d'orienter un peu son lecteur dans le problème synoptique ; le commentaire y aurait gagné en clarté. L'auteur doit d'ailleurs s'expliquer, dans un livre que je souhaite prochain, sur cette importante question.

La traduction était sans contredit la partie la plus difficile du travail : il ne faut qu'avoir essayé de traduire soi-même quelques passages évangéliques, pour le savoir pertinemment. Ici encore le P. Rose a tenté une voie nouvelle. Au lieu d'adopter, en l'amendant, une traduction préexistante, ou de traduire sur la Vulgate, l'auteur a pris pour base le texte grec, — autant que j'en puis juger, dans l'édition critique de Nestle, — se bornant à ajouter, entre parenthèses, les additions ou variantes caractéristiques de la Vulgate. La traduction, claire, exacte (en particulier par les modes), et s'attachant aux nuances de l'original, est, en somme, très méritoire et marque un véritable progrès. Le plus souvent le traducteur prend parti, pour le sens, dans le texte même ; quelquefois (Luc, VII, 47) le commentaire précise le sens que la traduction laisserait douteux.

Le commentaire n'est pas moins nouveau, dans sa brièveté relative. Le P. Rose y tient compte des solutions qu'ont reçus certains problèmes littéraires touchant les Évangiles : c'est ainsi qu'il ne cherche pas à faire concorder, jusqu'au dernier détail, les narrations synoptiques (on peut voir en particulier le commentaire qui se rapporte aux Béatitudes, à l'ordre des tentations, aux formules eucharistiques, à l'Évangile de l'enfance, aux récits des apparitions). Ainsi encore, l'auteur attribue à saint Matthieu l'ordonnance du Sermon sur la montagne, et sur ce point il rejoint la plus ancienne tradition, si, comme je le crois, la σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων que, d'après Papias, Marc n'a point cherché à faire, doit être entendue surtout par comparaison avec l'ordonnance des discours du Seigneur dans saint Matthieu.

Le principal mérite du commentaire consiste en ce que le R. P. Rose explique surtout les passages difficiles. On trouvera

ainsi des notes excellentes sur Matthieu, XVI, 13 *sqq.* (confession de Pierre) ; Marc, IV, 1-9 (but des paraboles) ; VIII, 34 (perdre son âme) ; XIII, 33 (Nul ne connaît le jour du jugement) ; Luc, VI, 27 *sqq.* (la loi d'amour) ; VIII, 21 *sqq.* (Qui est ma mère ?) ; XXIII, 39 *sqq.* (le bon larron), etc. Par contre, on aurait aimé un plus long commentaire sur d'autres passages : Matthieu, XXII, 41-46 et parallèlement Luc, VII, 35 et XI, 49, etc. ; ainsi qu'une explication moins brève de certaines paraboles, le bon Samaritain, les vignerons, etc. Quelques traits de science pure, tels que l'accentuation du nom de Marc, paraîtront aussi moins à leur place.

Mais ce sont là des critiques légères ; le travail du P. Rose est très remarquable, et apprendra bien des choses à ceux-là mêmes qui ont lu des commentaires plus développés. Il faut lire le sien, et le conseiller à tous ceux qui veulent prendre, sans trop de peine et sans s'exposer aux faux pas, une notion exacte et vivante des Évangiles synoptiques. Léonce de GRANDMAISON.

Histoire du bréviaire, par dom SUITBERT BÆUMER, bénédictin de l'abbaye de Beuron. Traduction française mise au courant des derniers travaux sur la question, par dom Réginald Biron, bénédictin de l'abbaye de Farnborough. Paris, Letouzey, 1905. 2 volumes in-8, XXIV-440 et 532 pages.

Le lecteur français connaît le petit livre de Mgr Batiffol sur l'*Histoire du bréviaire romain*[1] ; c'est une œuvre toute française : alerte, précise, dégageant, en affirmations tranchées, des résultats très nets. L'ouvrage de dom BÆUMER est de tout autres proportions et de tout autre allure : une riche mine de renseignements, d'après lesquels chacun peut se faire à soi-même ses idées sur la question, une vraie œuvre de bénédictin.

Sur bien des points, l'auteur contredit les brillantes généralisations de Mgr Batiffol. Il met en relief le rapport intime, on peut dire l'identité, entre le *cursus* bénédictin et le *cursus* romain (t. I, p. 296) ; il revendique pour saint Grégoire une part, difficile à déterminer dans le détail, mais une part importante, dans la formation de l'office romain (t. I, p. 302 *sqq.*) ; il montre que cet office, au lieu d'être surtout une riche floraison du septième

1. Voir *Études*, partie bibliographique, 1893, p. 315.

et du huitième siècle, a été fixé, dans ses grandes lignes, avec des éléments presque tous préexistants, dès le temps de saint Grégoire (t. I, p. 303), autant de points où Mgr Batiffol avait cru devoir s'écarter des opinions reçues. Il combat de même l'idée que « l'office romain, tel qu'il était constitué à Rome du temps de Charlemagne, se maintint à Rome même dans l'usage des basiliques sans modification sensible à travers le dixième et le onzième siècle jusqu'à la fin du douzième[1] » ; et pour cela il ne se contente pas d'énerver les raisons alléguées (t. II, p. 4 *sqq.*) : il fait l'histoire pour cette période que l'on disait sans histoire.

D'ensemble, il conclut moins et moins vite que son devancier. Mais avec sa marche lente et circonspecte, avec son souci de tout recueillir, avec sa documentation un peu touffue, il donne bien l'impression de ce qu'a été le développement d'où est sortie cette admirable création du bréviaire romain. Il passe vite sur le mouvement gallican et janséniste qui, en France, bouleversa l'office au dix-septième et au dix-huitième siècle. Qu'il s'en excuse en disant qu'il ne veut pas refaire ce qui a été fait, et bien fait, par dom Guéranger dans ses *Institutions liturgiques*, l'excuse est bonne. Mais il ne paraît pas s'être suffisamment rendu compte de la portée de ce mouvement, et il trouve que « les bréviaires réformés d'Allemagne ont une tout autre importance » (t. II, p. 332).

Il est vrai qu'en France on n'alla nulle part jusqu'à supprimer le bréviaire latin, pour mettre à la place soit une sorte de bréviaire en langue vulgaire, soit des recueils quelconques de prières quelconques (t. II, p. 362 *sqq.*).

Ce n'est ni le temps, ni le lieu d'examiner plus à fond la belle œuvre de dom Bæumer[2]. Aussi bien n'oublié-je pas que « la liturgie est, parmi toutes les études historiques, le dernier champ sur lequel la sagacité juvénile puisse se risquer sans danger[3] ». Je

1. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, p. 142.

2. Je signale seulement deux ou trois points que dom Biron pourrait peut-être éclaircir. Plus d'une fois, il est fait allusion à l'hymne *Bis ternas horas explicans*, comme étant de saint Ambroise (t. I, p. 191, 194, 259). Il faut noter qu'elle ne répond pas au premier critérium établi par Dreves et Biraghi, la régularité métrique. La page sur la fête et l'office du Sacré-Cœur (t. II, p. 316-317) n'est pas claire ni précise, et il semble qu'on y confonde ce qui est dû au P. Eudes et ce qui se rattache à la bienheureuse Marguerite-Marie. Voir tome II, page 319, la note sur le P. Eudes et sur son office du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie.

3. T. I, p. 406. C'est la leçon paisible que s'est attirée Mœnchemeier (dont

dois au moins faire remarquer que l'œuvre n'est pas seulement savante. Il s'en dégage une grande idée et un sens profond de la prière liturgique.

Au traducteur, je n'ai que des compliments à faire. Il est vrai, je n'ai pas eu le texte original sous les yeux ; mais la traduction paraît bonne[1]. De précieuses indications bibliographiques, les relevés des derniers résultats, une bonne table analytique, complètent heureusement le travail de dom Bæumer. Si bien que nous avons ici comme une seconde édition, revue et mise au point[2]. Généralement, les additions ou corrections du traducteur sont distinguées du texte. Pas toujours cependant, et cela amène quelques légères confusions. Ainsi la *Peregrinatio Sylviæ* est parfois désignée dans le texte par le nom d'*Etheria*, comme si Bæumer avait devancé dom Férotin (sans qu'il soit fait mention de la substitution nouvellement proposée d'*Eucheria* à *Etheria*).

L'impression est soignée[3], et les volumes fort beaux.

Jean Bainvel.

Le Patriarche saint Benoît, par le R. P. dom A. L'Huillier, bénédictin de l'abbaye de Saint-Maur, de la congrégation de Solesmes. Paris, Retaux, 1905. In-8, illustré, lxi-526 pages. Prix : 7 francs.

La vie de saint Benoît par le R. P. dom A. L'Huillier vient combler une lacune. Les biographies publiées aux seizième, dix-septième et dix-huitième siècles, devenues fort rares, sont insuffisantes. On peut presque en dire autant des travaux plus étendus parus au siècle dernier. Le *Discorso storico* de dom Tosti (1894), quelle que soit sa supériorité sur les œuvres antérieures, reste incomplet, retardataire par endroits sur la science présente, et peut-être trop oratoire de forme.

le nom, en passant, n'est pas à la table), pour avoir étourdiment critiqué le vieux liturgiste.

1. Tome II, pages 63 et 73, le mot *chapitre* n'est pas bien choisi. Je me demande aussi si le titre de *Collecteur* donné à Cassien répond bien au latin *Collator*. Mais c'est peut-être à dom Bæumer que va la question.

2. Je pense que l'article de M. Lejay dans la *Revue du Clergé* sur le développement de l'office des morts est venu trop tard pour que dom Biron ait pu le signaler.

3. Tome II, page 81, il faut lire, je pense, *Exstruxit*, au lieu de *sese struxit* ; page 122, *Mella*, au lieu de *Niella*.

La grande difficulté de la tâche entreprise par dom A. L'Huillier venait de la pénurie de documents relatifs à saint Benoît. Tout ce que l'on en sait — ou peu s'en faut — est contenu dans le second livre des *Dialogues* de saint Grégoire le Grand, écrits cinquante ans après la mort du patriarche.

Encore dom L'Huillier a-t-il dû, dans une importante introduction, justifier l'emploi qu'il se proposait de faire de cette source principale, presque unique. Ce n'est pas que l'authenticité des *Dialogues* soit contestée, mais il était devenu nécessaire d'établir solidement la valeur de leur auteur et la valeur de son œuvre ; l'une, en faisant justice des appréciations défavorables formulées principalement par le docteur Ebert et M. A. Dufourcq ; l'autre, à l'encontre des négociations naturalistes concernant le miracle, et aussi de certains principes que professe et pratique l'école, orthodoxe d'ailleurs, de critique rigoriste.

Cette tâche, dont l'accomplissement préalable s'imposait, une fois remplie, dom L'Huillier, se trouve en droit et à même de nous raconter, avec une complaisance filiale, mais aussi avec clairvoyance critique, la vie du patriarche. On aurait évidemment tort de chercher ici l'intérêt émouvant, poignant parfois, éprouvé jadis à la lecture du *Saint Thomas de Canterbury* du même auteur : les faits, les situations sont d'autre nature, mais ici encore le récit ne manque pas du charme qui captive.

Aucun des trop rares documents parvenus jusqu'à nous n'est omis pour dégager et caractériser la tournure d'âme de saint Benoît, les étapes de sa vie intérieure, les phases diverses de son rôle, son esprit, ses desseins, son influence. Renseignements épars et rares, épisodes clairsemés sont mis à contribution et en œuvre. Et vraiment, on ne sent rien de forcé dans le soin de tirer parti, jusqu'à épuisement complet, de ces données peu abondantes. La part accordée aux conjectures raisonnables et vraisemblables, aux déductions normales, est nécessairement assez large, mais elle est faite ouvertement et loyalement.

Les discussions critiques sur les points obscurs ou litigieux s'entremêlent avec la narration des événements sans entraver le courant de vie qui circule d'un bout à l'autre de ces pages. C'est aussi sous forme de tableaux animés, dramatisés mais avec probité, que se présentent au lecteur les points qui, par leur nature, couraient le danger de paraître arides et abstraits ; j'en citerai

pour exemple le chapitre XIII : *la Vie monastique au Cassin en 540.*

Dom L'Huillier s'est dédommagé de la disette d'informations personnelles sur son héros, en traitant d'une façon plus ample et avec plus d'insistance le milieu et le moment auxquels il appartint. A être ainsi rattachés à leurs alentours historiques l'œuvre de saint Benoît, son existence, sa pensée, sa figure même, gagnent singulièrement en clarté, en signification, en netteté. Combien de détails biographiques, tout particuliers à première vue, s'expliquent mieux, s'enchaînent plus visiblement, se font apprécier plus justement, dès qu'on y démêle les répercussions exercées par les événements généraux !

Voici quelques-unes des *positions* prises par dom L'Huillier sur le terrain des controverses historiques : il fait justice de la prétendue origine *anicienne* de saint Benoît, opinion aussi tenace et répandue que dénuée de fondement ; il admet, contre les Bollandistes, le miracle du changement des ronces en rosiers ; saint Benoît ne fut jamais ordonné prêtre ; il ne portait probablement pas la barbe ; il est mort seulement le 21 mars 547 ; ses restes et ceux de sainte Scholastique ont bien réellement été enlevés et transportés à Fleury-sur-Loire, par les soins des moines de cette abbaye.

Dans un copieux appendice sont traitées des questions controversées, étroitement liées avec certains points de la vie du saint, mais dont la discussion en cours de route eût, par ses inévitables développements, constitué une funeste interruption dans la marche du récit : les rapports de Cassiodore avec saint Benoît ; le voyage de saint Placide en Sicile et son martyre à Messine ; la venue de saint Maur en France et la fondation par lui de l'abbaye de Glanfeuil ; la date exacte de la mort de saint Benoît, au sujet de laquelle « il n'y a pas eu moins de dix-neuf opinions proposées par autant d'auteurs : par conséquent, il peut être loisible de chercher à nouveau la solution d'une question encore ouverte » ; la translation des reliques de saint Benoît. Pour ce qui est de la véritable origine de la *Vita Mauri*, dom L'Huillier maintient et confirme par de nouveaux arguments sa thèse de l'existence d'actes primitifs datant de l'époque mérovingienne, tombés fortuitement entre les mains d'Odon (Eudes) de Glanfeuil et dénaturés, en partie seulement, par le travail de celui-ci ; cette opi-

nion avait été vivement contestée par M. l'abbé A. Malnory, feu A. Giry et les Bollandistes.

En tête du volume, se trouve la première reproduction exacte qui ait été faite d'un tableau placé au-dessus du maître-autel dans l'église *San Benedetto in Piscinula*. L'œuvre est fortement empreinte de goût byzantin et la composition en pourrait remonter tout au plus à la fin du treizième siècle ; ce n'en est pas moins « la plus ancienne peinture de saint Benoît qui soit aujourd'hui connue, en dehors des miniatures et des fresques murales de l'âge romain ». Jean VALGIR.

Les Sophistes français et la révolution européenne. *Les hommes de génie, les hommes d'esprit et les sectaires de l'ancien régime*, par Th. FUNCK-BRENTANO, professeur à l'Ecole libre des sciences politiques. Paris, Plon, 1905. In-8, 328 pages. Prix : 6 francs.

Ce livre fortement pensé et écrit avec distinction constitue l'une des meilleures apologies du dix-septième siècle comparé aux deux siècles suivants. L'auteur, qui est un philosophe doublé d'un critique, commence par étudier la différence entre le génie et le caractère ; mais l'un et l'autre lui semblent des facultés transcendantes et qui ne s'acquièrent pas. « L'un et l'autre, ajoute-t-il, se donnant la main, apparaissent et disparaissent ensemble chez les peuples. Les caractères faiblissent quand le génie s'affaisse, le génie s'évanouit, quand les caractères se dégradent. » Or, l'époque où ils se montrent ainsi réunis, c'est l'époque de splendeur des peuples, celle où leur état social est parvenu à son plus complet développement, où la nation a conquis et la plus parfaite sécurité et sa prospérité la plus haute. Dès lors le milieu est préparé pour l'éclosion de toute une génération d'hommes de génie.

Telle fut la France du dix-septième siècle qui a vu naître Richelieu et Colbert, Bossuet et Descartes, Arnauld, Pascal, Domat. Chacun de ces personnages inégalement illustres est l'objet d'une étude spéciale où M. FUNCK-BRENTANO essaye de dégager sa caractéristique et de mesurer son influence. Richelieu, avec son art de diriger et de dominer les événements, lui semble l'homme d'État modèle ; dans Colbert il admire la vaste intelli-

gence qui a tout à la fois des vues d'ensemble immenses et la compréhension des plus infimes détails ; il le loue encore d'avoir cherché à élever par le travail ce *quatrième État* qui existait en France depuis le treizième siècle et devait être plus tard l'instrument de la Révolution française. Bossuet, si attaqué de nos jours pour sa politique qualifiée d'archaïque et de rétrograde, trouve en M. Funck-Brentano un ardent défenseur pour ses idées sur les causes fondamentales du développement des empires et ses maximes magistrales sur l'autorité. Fénelon, dont il ne parle qu'en passant, lui est moins sympathique sans doute, encore qu'il regarde la condamnation du quiétisme, et non le quiétisme lui-même, comme une erreur.

Dans l'œuvre de Pascal, il laisse les *Provinciales* aux lettrés et ne retient que les *Pensées*; encore les préfère-t-il dans la forme fruste où elles nous ont été léguées, plutôt que dans l'état d'achèvement rêvé par de maladroits panégyristes. M. Funck-Brentano ne serait évidemment point de ceux qui songent à restaurer le Parthénon.

Arnauld, dont les mérites sont peut-être contestables, est mis par l'auteur sur le même pied que ces géants. Descartes est à ses yeux le seul philosophe français. Quoi qu'il en soit de ces jugements parfois tranchants, mais toujours établis sur textes à l'appui et après une exposition ou même une discussion serrée et précise, on applaudira à ces belles lignes : « Ce qui caractérise les hommes de génie du grand siècle, c'est tout ensemble la simplicité et la grandeur, la droiture et la loyauté de leurs conceptions. Leurs idées ont toujours la même portée ; les mots dont ils se servent, le même sens inaltérable ; l'enchaînement qu'ils donnent aux uns et aux autres suit, comme les caractères de l'époque, une ligne droite inflexible. » (P. 91.)

Quant aux philosophes ou plutôt aux sophistes du dix-huitième siècle, ils se nomment ici Condorcet et Mirabeau, Danton et Robespierre, du côté des sectaires ; Montesquieu et Diderot, Voltaire et Rousseau, d'Alembert et Condillac, du côté des hommes d'esprit qui leur avaient préparé la voie. L'esprit remplaça en effet alors le génie, et le talent versa dans la sottise. M. Th. Funck-Brentano paraît croire que nous y sommes encore embourbés. Son chapitre sur les sectaires et le sectarisme semble assurément d'actualité.

Henri Chérot.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Edmund WATERTON. — **A lytel boke for Ye Maryemonth.** (*Petit mois de Marie*). London, Burns and Oates, 1904. Joli petit volume in-16, relié toile bleue, 40 pages.

Peu d'hommes ont plus fait, en ces dernières années, pour l'honneur de la sainte Vierge en Angleterre, que le regretté sir Edmund WATERTON. Son petit mois de Marie est certainement peu de chose auprès de sa *Pietas Mariana Britannica*. Mais c'est une fleurette de piété, charmante de couleur et de parfum. Pour chaque jour du mois, l'auteur nous propose une pensée pieuse, une pratique, une prière, et surtout un pèlerinage à quelqu'un de ces vieux sanctuaires où les Anglais d'autrefois venaient prier leur « Précieuse Dame » (*ure deorewurthe Lefdi*), tandis que leurs fils, en si grand nombre, en ont désappris le chemin. Écrit d'une plume élégante et d'un style pourtant assez facile, ce joli petit livre est, sous sa couverture bleue, un des meilleurs cadeaux à faire aux enfants des collèges chrétiens qui commencent, tout en aimant Dieu et la Vierge, à étudier l'anglais.

Joseph BOUBÉE.

René de SAINT-CHÉRON. — **La Vierge d'Avila** (sainte Thérèse). Paris, Emile Paul. In-16 carré, 78 pages.

Ces soixante-dix-huit pages sont délicieusement imprimées sur papier de luxe. Leur auteur les a écrites avec amour. Il le dit, et on le sent aisément, bien qu'il s'avoue « touché du vent d'automne ». C'est déjà l'œuvre d'un esprit vigoureux, sympathique et enthousiasmé. Très sincèrement, il essaye de faire partager son enthousiasme à ses lecteurs. Nous les souhaitons nombreux, en les avertissant cependant de ne pas prendre à la lettre quelques rares expressions relatives à ce que les auteurs ascétiques appellent la mortification. Cette austère vertu a le privilège d'effrayer les mondains, et, dans leur effroi, ils lui prêtent naïvement une physionomie et un naturel qu'elle n'a jamais eus et n'aura jamais. Exemple : « Comme tous les grands fondateurs, elle (sainte Thérèse) n'a pas pris souci de la nature humaine, de ses exigences et de ses faiblesses. » (P. 16.) Eh ! ces fondateurs sont grands, précisément parce qu'ils ont su comprendre et traiter honnêtement les exigences et les faiblesses de la nature humaine ! Plus loin, il est question des religieuses (p. 17) : « A ces vierges sans désirs qui marchent vivantes dans un tombeau, elle arrache du cœur

toute affection terrestre, afin de n'y faire éclore que des pensées d'éternité. » Sans doute voilà qui est d'un lugubre intense ! mais est-ce entièrement vrai ? Le cœur de ces vierges est aussi vivant que jamais ; il aime toujours autant ceux qu'il aimait jadis, et il est plus riche de désirs qu'avant. Mais parce que ces désirs ne sont pas ceux de la chair en révolte, est-ce une raison de les nier ? H. PEYRACHON.

P. J. URRABURU, S. J. — **Compendium philosophiæ scholasticæ.** 3e volume : *Cosmologia*, 454 pages ; prix : 4 francs ; 4e volume : *Psychologia*, 801 pages ; prix : 5 francs ; 5e volume : *Theodicea*, 552 pages ; prix : 4 francs. Madrid, Saenz JuberaCampomanes 10. Grand in-8.

Ces trois volumes, ajoutés à la *Logica* et à l'*Ontologia*, qui ont paru récemment, achèvent le *Compendium philosophiæ scholasticæ*, qui résume les huit énormes volumes (plus de dix mille pages grand in-8) des *Institutiones philosophicæ* du R. P. URRABURU, ancien professeur de philosophie au collège romain.

Le *Compendium* reflète les qualités du grand ouvrage, recueil complet, solide et clair de philosophie scolastique. Il est écrit en vue des études théologiques, et réalise bien ce but, en exposant clairement les notions et les thèses utiles à la théologie. En outre, il n'omet point les questions intéressantes de la philosophie moderne.

Le P. Urraburu possède à fond la scolastique ; il a le talent d'en faciliter l'intelligence. Bien des notions abstruses se dégagent sous sa plume et n'ont plus d'obscurité. Il met au point les questions et les controverses.

Un de ses plus grands mérites est la clarté de l'exposition. Sa phrase, toujours lumineuse, se déroule avec beaucoup d'aisance en un latin correct, qui évite les constructions embrouillées. On lit sans effort ; on comprend sans peine ce que l'auteur veut dire. Cette qualité sera appréciée du lecteur français.

On pourrait reprocher à ce *Compendium* de n'être pas assez un résumé. On aurait pu omettre certaines questions secondaires, se borner aux objections principales, renvoyer plus souvent au grand ouvrage, pour les détails.

Il a beaucoup d'ordre et de suite. Les propositions s'y déroulent bien enchaînées, dans une analyse parfois minutieuse. A mon avis, elles sont trop morcelées. Je voudrais plus de synthèse : il aurait été facile de réunir plusieurs thèses en une seule, ce qui empêcherait l'esprit de se disperser, aiderait la mémoire. Cet excellent cours de philosophie, précieux auxiliaire de la théologie, élevé au-dessus des études communes, sera utile surtout aux professeurs, ainsi qu'aux élèves des cours supérieurs.

On remarquera le prix modéré, relativement à la valeur et à l'importance des volumes ; l'auteur a voulu mettre, autant que possible, ses livres à la portée des bourses modestes.

Charles DELMAS.

C.-Albin de Cigala. — **Vie intime de Pie X.** Ouvrage orné de gravures et d'un plan. Paris, Lethielleux. 2 éditions : 1° in-8 carré, prix : 4 francs ; franco, 4 fr. 75 ; 2° in-12, prix : 3 fr. 50.

L'ouvrage de M. Albin de Cigala donnera, à tous ceux qu'intéressent les antécédents du pape régnant, une foule de renseignements pleins d'intérêt et de piété. L'auteur a voulu faire connaître et faire aimer le vénéré pontife ; il y réussira certainement. Il y réussirait mieux encore, s'il avait sacrifié certaines pages de « littérature » d'un goût douteux. La vie du petit enfant de chœur, du curé de campagne, du patriarche, était assez belle par elle-même, et assez échauffante pour la piété, sans qu'il fallût l'encombrer de ces floraisons parasites. Malgré ce défaut, personne ne lira ces pages sans éprouver une vive reconnaissance envers la Providence, qui par des voies si douces et si simples nous avait ménagé la consolation, en nos jours d'épreuve, d'avoir un tel pontife.

A. B.

Bert-Edward Young, professeur à l'Université Vanderbilt. — **Michel Baron, acteur et auteur dramatique.** Thèse pour le doctorat d'Université présentée devant la Faculté des lettres de l'Université de Grenoble, Paris, Fontemoing, 1904. In-8, 326 pages.

C'est peut-être beaucoup que trois cent vingt-six pages sur Baron. Mais les temps sont durs pour les candidats au doctorat. Outre qu'ils sont légion, la matière à thèse va s'épuisant tous les jours, et il faut bien se contenter de ce qui reste. M. Young a dû être tout heureux de rencontrer Michel Baron, auteur de minces comédies, mais grand acteur pendant près de cinquante ans, élève de Molière, créateur des plus beaux rôles de Racine, lanceur des pièces de Pradon, Campistron, Thomas Corneille. C'est lui qui, après Molière, a inauguré sur la scène française la diction naturelle. A ces titres, il méritait d'être remis un peu en lumière. L'auteur de ce travail l'a fait avec une abondance de détails un peu superflue, mais certainement méritoire. On lira surtout avec intérêt les détails qui nous sont donnés sur le jeu de ce grand acteur, le sérieux qu'il apportait à tout ce qui touchait à son art.

A. Brou.

L'abbé Gibier, curé de Saint-Paterne, à Orléans. — **Conférences aux hommes. Le catholicisme dans les temps modernes.** Tome I : *Ses résistances* (*le Concordat, les événements, les doctrines*). Paris, Lethielleux. In-8 écu, VIII-595 pages. Prix : 4 francs.

Avec un zèle rare et une persévérance admirable, M. le curé de Saint-Paterne, malgré les multiples occupations de son ministère, continue de publier ses *Conférences aux hommes*. Il faut l'en remercier ; car le livre, bien

mieux que la parole, étend presque à l'infini le champ de son apostolat.

Aujourd'hui, nous avons sous les yeux ce que le catholicisme a fait, au cours du dix-neuvième siècle, pour résister au mal; demain, nous aurons ce qu'il a fait pour opérer le bien.

Le maintien du Concordat fut une de ses résistances; le levain de la foi vivifiant les événements et les doctrines du siècle en fut un autre. Allons-nous perdre maintenant le bénéfice de cette fermeté de l'Église ? M. Gibier discute ces questions avec un courage viril qui nous remplit d'espérance. Il regarde l'avenir bien en face et ne le craint pas. Sa parole simple, précise et sobre autant que forte, a dû raffermir, tout incomplète qu'elle est, les convictions de ceux qui l'ont entendue. Elle fera sans doute partager les convictions de l'orateur à ceux qui la liront. C'est un livre à répandre.

On n'oserait pas pour autant recommander de reproduire ces conférences devant d'autres auditoires. Tout le monde n'est pas fait pour aborder ces questions ni tous les milieux ne conviennent pour en profiter. Le curé de Saint-Paterne a le don de parler aux hommes avec franchise, mais sans passion, des choses les plus brûlantes, et de marcher sûrement là où d'autres ne pourraient faire un pas sans mettre le feu aux poudres. Il affirme sa pensée avec calme, sans laisser percer aucun ressentiment, ni même cette pointe d'ironie que l'on sent partout à fleur de peau. A. Boué.

Comte Charles de Villermont. — La Société au XVIIIe siècle. Les Rupelmonde à Versailles (1685-1784). Paris, Perrin, 1905. In-16, II-334 pages. Prix : 3 fr. 50.

Saint-Simon, comme on le sait, détestait généralement tout le monde et particulièrement les étrangers. Que n'a-t-il pas écrit contre les Rohan, les Bouillon et les Lorraine qui étaient sans doute d'un peu meilleure souche que lui ! Les Rupelmonde descendaient de Philippe de Lens, baron de Wissekerke. En 1671, l'héritier du domaine avait obtenu de Charles II, roi d'Espagne, l'érection de sa terre en comté. Il épousa, grâce à sa fortune considérable, une comtesse Truchsess de Waldbourg-Walfegg-Waldzee, d'une des plus vieilles familles d'Allemagne. Saint-Simon le qualifie de « facteur puis de maître de forges » et le montre s'enrichissant, au détriment de légitimes possesseurs qu'il dépouille, pour devenir seigneur, de leurs biens et places. Autant de contes avérés.

Ce Rupelmonde s'en était venu chercher les honneurs à Versailles, ensuite auprès de Philippe V d'Espagne. Le comte de Villermont nous assure qu'il représente ainsi « la seule famille belge qui ait suivi la fortune des Bourbons » et que là est l'intérêt de l'histoire de sa race. Il mourut à l'âge de vingt-huit ans, à la guerre. Sa veuve, née Alègre, de la grande dynastie parlementaire, ternit malheureusement par sa triste réputation un nom respectable et prédestiné à mieux. Cette « femme d'esprit et à succès », compagne de la duchesse

de Berry dans les soupers de la Régence, est un des types les plus caractéristiques de cette fin du règne de Louis XIV versant dans le monde des roués et des philosophes. Elle s'éprit de Voltaire qui l'emmena avec lui dans ses voyages et la célébra sous le nom de la « belle Uranie » en des vers où il chante l'incrédulité. Cela n'empêcha point Uranie d'être donnée pour dame d'honneur à Marie Leczinska arrivant en France.

La deuxième Rupelmonde, née Gramont, fut le contraste vivant de la première. Autant l'une avait été scandaleuse, autant l'autre se montra édifiante. Attristée par des deuils de famille, elle entra au carmel de la rue de Grenelle, et son exemple y décida de la vocation de Madame Louise de France. Elle est connue, dans les chroniques de l'Ordre, sous le nom de Félicité Thaïs de la Miséricorde, appellation qui évoquait, en plein règne de Louis XV, et la pécheresse de la Thébaïde et la duchesse de la Vallière repentie. Mais cette seconde partie de l'ouvrage nous paraît malheureusement traitée moins à fond que la première. Le milieu semble peu familier à l'auteur; autrement il ne ferait pas de Mgr Hachette des Portes « un religieux carme, M. de Glandève, depuis évêque de Cydon » (p. 307). Sacré évêque de Cydon (Crète) en 1755, auxiliaire de Mgr de Rohan à Reims et suppléant de Mgr Christophe de Beaumont à Paris, ce prélat ne fut nommé évêque de Glandève qu'en 1771, postérieurement à son titre *in partibus*.

Henri Chérot.

Henri Carton de Wiart. — La Cité ardente. Paris, Perrin, 1905. 1 volume in-16, 318 pages. Prix : 3 fr. 50.

La cité ardente c'est Liége avec ses Wallons énergiques, entreprenants et belliqueux : clercs, gentilshommes, bourgeois et artisans, nous les voyons revivre, évoqués du passé sanglant par l'imagination érudite qui met, en dix chants d'épopée, sa vision sous nos yeux. On est entraîné au spectacle tour à tour poignant, hideux, pittoresque, toujours intéressant, d'une foire, d'un combat, d'une chasse, d'une délibération populaire.

La langue de Froissard et de Commines se marie au wallon pour produire un parler spécial, panaché d'archaïsmes et de néologismes, expressif, mais qui surprend d'abord. Ce n'est pas seulement la langue que l'auteur emprunte aux *chroniques* et aux *mémoires* ; de Froissard il reproduit les beaux portraits, les merveilleux discours et Commines lui prête ses réflexions savantes, ses mots profonds. Nous reconnaissons l'ardente cité, impatiente de tout ce qui blesse ses libertés municipales. Nous retrouvons Louis XI, double et faux, qui, d'un côté, pousse les Liégois à la révolte, et, de l'autre, excite le Téméraire à raser Liége et à détruire « le nid de ces oiseaux criards ».

Dans ce cadre historique se meut une aventure d'amour un peu compliquée et surtout un peu lente à se développer : Josse-Achille est amoureux de Johanne-Iphigénie, mais Achille est encore captif de Briséis-Pentecôte. Du reste la mort du comte Berlo-Nestor met du sang entre les deux amoureux... et

Johanne se consacre à Dieu au monastère de Sainte-Claire...

Il y a toute une série de portraits qui restent dans la mémoire, preuve qu'ils sont bien dessinés. Peut-on oublier le majestueux comte de Berlo, soit qu'il parle au conseil, soit qu'il rapporte à Saint-Lambert son étendard déchiqueté, mais sauvé? On n'oubliera pas non plus Mme Pentecôte, personnification de l'intrigue et dont la cupide ambition couvre la nullité d'un mari insignifiant. Josse est intéressant et sympathique, comme tous les enfants prodigues, etc. Somme toute, ce livre atteint pleinement le but du roman historique : il instruit en charmant.

Lucien Guipon.

Mgr Douais, évêque de Beauvais. — **L'Art à Toulouse. Matériaux pour servir à son histoire du XVe au XVIIIe siècle.** Toulouse, Privat; Paris, Picard, 1904. 1 volume in-8, 214 pages.

Gerbe d'épis très pleins, que ce recueil de quatre-vingt-seize pièces, extraites par le savant prélat des archives des notaires de Toulouse. Réparties sur un espace de deux cent soixante-treize ans (1452-1725), elles éclairent l'histoire de l'architecture religieuse et civile, de la sculpture, de l'argenterie, de l'imagerie sur verre et de la broderie au moment le plus intéressant de la transition artistique entre le moyen âge et la Renaissance.

Ce sont principalement des *baux à besogne*, passés entre architectes, sculpteurs, peintres, argentiers, verriers, brodeurs, etc., d'une part, et chapitres, abbayes, couvents, riches particuliers de l'autre; mais si détaillés et si naïvement motivés qu'on y saisit sur le vif le souffle nouveau qui emporte l'art, un peu à l'aventure, vers la soi-disant antiquité.

Par leurs dates, ces pièces aideront à déterminer avec moins d'incertitude l'évolution chronologique des styles. Et par les noms d'artistes, exclusivement français, qu'elles présentent, elles feront définitivement justice du préjugé classique qui longtemps fit honneur à l'Italie des plus originales créations de la Renaissance toulousaine.

Aux historiens et critiques d'art, voire aux lexicologues de langues romanes, nous recommandons sincèrement l'œuvre de Mgr Douais.

L. Sempé.

J. Pizzetta. — **Dictionnaire populaire illustré d'histoire naturelle.** 2e édition, revue et précédée d'une introduction par M. Edmond Perrier. Paris, Hennuyer, 1905. In-4, xl-1101 pages. Prix, relié : 27 francs.

Cet excellent dictionnaire a été déjà présenté aux lecteurs des *Études*, en 1890[1], lors de sa première édition. Nous n'avons qu'à renvoyer le lecteur à l'appréciation qui en a été donnée à cette époque, car le caractère de l'ou-

1. Voir *Études*, partie bibliographique, 1890, p. 816.

vrage n'a pas varié. Il est principalement destiné aux gens du monde plutôt qu'aux savants de profession et fournit sur les sujets les plus variés des renseignements fort utiles qui, s'ils ne mettent pas toujours le sujet au point, en tenant compte des derniers travaux, suffisent cependant pour orienter le lecteur au milieu des immenses richesses et curiosités de la nature.

L'introduction expose avec autorité les doctrines transformistes, et, si l'on ne partage pas toujours les opinions du savant auteur, du moins on sera heureux de trouver là un exposé clair et net de ces théories, parfois insuffisamment connues de ceux qui prétendent les réfuter.

Cet ouvrage ne laisse pas complètement de côté certaines questions de nature plus délicate, mais il les traite sobrement et avec une réserve qui permet de le mettre à peu près entre toutes les mains.

Joseph de JOANNIS.

Paul HAREL. — Œuvres. Paris, Plon, 1904. 1 volume in-16, II-229 pages. Prix : 5 francs.

Aux vers bizarres de poètes qui cherchent à dérouter nos oreilles, à les offenser, on est heureux d'opposer un poète qui fait des vers en suivant simplement la métrique de Racine ou de Lamartine; ça change et ça repose. Ce qui ne change pas moins et ce qui repose tout autant, c'est d'entendre chanter, en beaux alexandrins, cette *terre qui meurt* faute de bras pour la cultiver. Le poète, comme Virgile, prêche le retour aux champs et voudrait arrêter, sur le chemin des villes,

Tous ces riches d'espoir qu'attend la pau-
[vreté (p. 156).

L'amour chaste qui fait les races fortes a aussi son hymne, c'est le poème intitulé : *Croissez et multipliez* et qui renferme, à mon avis, les plus beaux vers du volume. Dans un ton tout différent, j'aime aussi la fine critique qui raille la fainéantise de nos cantonniers. J'aurais supprimé le sixain trop réaliste de la page 205.

L'auteur nous affirme qu'il a donné ici l'écho de ses croyances et de ses affections. Trois mots les résument : Dieu, famille et patrie; c'est assez dire combien l'inspiration est élevée, j'ajoute que la facture est excellente.

Lucien GUIPON.

Les *Études* ont encore reçu les ouvrages et opuscules suivants[1] :

APOLOGÉTIQUE. — *De universa pœnitentiæ ratione in primitiva Ecclesia*, par le chanoine I. B. Pighi. Vérone, Felice Cinquetti. 1 volume in-8, 50 pages. Prix : 50 centimes.

1. Les ouvrages et opuscules annoncés ici ne sont point pour cela recommandés : les *Études* rendront compte le plus tôt possible de ceux qu'il paraîtra bon de faire plus amplement connaître à leurs lecteurs.

— *Valeur apologétique du martyre*, par Gaston Sortais. Paris, Bloud, 1905. Collection *Science et Religion*. 1 brochure in-12. Prix : 60 centimes.

Exégèse. — *Jésus-Christ et les prophéties messianiques d'après les travaux les plus récents*, par le chanoine V. Caillard. Paris, Retaux, 1905. 1 volume in-8, 477 pages. Prix : 5 francs.

Ascétisme et Piété. — *Mois de Marie des familles chrétiennes*, par G. Gœdert, E. M. Paris, Téqui, 1905. 1 volume in-16, 312 pages. Prix : 2 fr. 50.

— *L'Ange conducteur des âmes scrupuleuses ou craintives, à l'usage des fidèles et confesseurs*, par le R. P. Dubois, S. J. Paris-Lille, Desclée, 1905. 1 volume in-32, tirage réservé aux prêtres et supérieurs de communauté, 170 pages, prix : 1 franc ; tirage réservé aux fidèles, 110 pages, prix : 75 centimes.

— *Saint François de Sales. Lettres de direction*, par Moïse Cagnac. Avec préface du marquis Costa de Beauregard, de l'Académie française. Paris, Poussielgue, 1905. 1 volume in-12, 328 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Brevi discorsi sopra la perfezione christiana*, par Mgr Roberto Menini, archevêque de Sofia. Vérone, Felice Cinquetti, 1905. 1 volume in-16, 300 pages. Prix : 2 francs.

Morale. — *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, auctore Benedicto Getti. Volumen II. Editio altera emendata et aucta. Roma, via del Seminaria, 120, 1905. 1 volume in-4, 794 pages en 2 colonnes. Prix : 20 lire les volumes I et II.

— *Les Chevaliers de la Lumière. Pas de races, pas de classes, tous frères*, par Muhammad Adil Schmitz du Moulin. Tome I. Paris, Ficker, 1905. 1 volume in-16, 169 pages.

— *L'Église et l'État laïque ; séparation ou accord*, par Bernard Gaudeau. Paris, Lethielleux. 1 volume in-12, 128 pages. Prix : 1 franc.

— *Le Socialisme municipal à travers les siècles*, par Alfred des Cilleuls. Paris, Picard, 1905. 1 volume in-8, 400 pages. Prix : 7 fr. 50.

— *Conciliation et arbitrage*, par C. de Fromont de Bouaille. Paris, Lecoffre, 1905. 1 volume in-12, 228 pages. Prix : 2 francs.

— *Pour les jeunes prêtres. Recherche et première culture des vocations*, par M.-J. Moisan. Paris, 1905. 1 volume in-32, 150 pages. Prix : 50 centimes ; port, 10 centimes.

Documents pontificaux. — *Actes de S. S. Pie X, encycliques, motu proprio, brefs, allocutions*, etc. Texte latin avec la traduction française en regard, précédés d'une notice biographique, suivis d'une table générale alphabétique. Tome I. Paris, 1905. 1 volume in-8 écu, 350 pages. Prix : 1 franc ; port, 35 centimes ; relié, 2 francs ; port, 55 centimes.

— *Sa Sainteté Pie X et la musique religieuse. Commentaire sur les Motu proprio et les pièces connexes*, par Ad. Duclos. Rome-Tournai, Desclée, Lefebvre, 1905. 1 volume in-8, 142 pages. Prix : 2 francs.

Questions actuelles. — *Mémoire présenté à S. G. Mgr l'archevêque de Cambrai sur le projet de loi relatif à la séparation de l'Eglise et de l'Etat*, par M.-G. Théry. Paris. 1 brochure in-16, 17 pages. Prix : 5 centimes.

— *L'Eglise vengée. Réponse à la brochure de M. Anatole France « l'Eglise et la République »*, par le P. Maumus. Paris, Plon, 1905. 1 volume in-8, 69 pages. Prix : 50 centimes.

— *Les Catholiques et la presse*, par Paul Féron-Vrau. Paris. 1 brochure in-16, 15 pages. Prix : 50 centimes.

— *Bibliothèque des conférences*. N° 18 : *La Franc-maçonnerie, son but et son organisation*, par Gabriel Soulacroix ; n° 20 : *Florence*, par Léopold des Gerbes ; n° 21 : *La Vie publique et la vie domestique à Pompéi*, par M.-L. Christian ; n° 22 : *Autour de la Sicile*, par M.-L. Christian. Paris. Chaque fascicule : 25 centimes ; port, 5 centimes.

Sciences. — *Œuvres de Laguerre*, publiées sous les auspices de l'Académie des sciences, par M.-M.-Ch. Hermite, H. Poincaré et Rouché. Tome II : *Géométrie*. Paris, Gauthier-Villars. 1905. 1 volume grand in-8, 715 pages. Prix : 22 francs.

— *Notions d'électricité, son utilisation dans l'industrie*, d'après les cours faits à la Fédération nationale des chauffeurs, conducteurs, mécaniciens, automobilistes de toutes industries, par Jacques Guillaume. Paris, Gauthier-Villars. 1905. 1 volume in-8, IX-351 pages. Prix : 7 fr. 50.

— *Leçons sur la philosophie chimique*, professées au Collège de France en 1835, par M. Dumas, recueillies par M. Bineau. 2e édition, 1878. Paris, Gauthier-Villars. 1 volume in-8, 470 pages.

Biographie. — *L'Héroïne du Pé-Tang : Hélène de Jaurias*, sœur de Charité, par Henri Mazeau. Paris, Retaux, 1905. 1 volume in-18 jésus, 366 pages. Prix : 3 fr. 50.

Philosophie de l'impérialisme, le comte de Gobineau, par Paul Sellière. Paris, Plon, 1903. 1 volume in-8, 445 pages. Prix : 7 fr. 50.

— *Pierre Julien, sculpteur (1731-1804), sa vie et son œuvre*, par l'abbé André Pascal. Paris, Fontemoing, 1905. 1 volume in-8, 186 pages.

— *Flaubert, son hérédité, son milieu, sa méthode*, par René Dumesnil. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie. 1 volume in-16, 362 pages. Prix : 3 fr. 50.

Histoire. — *Histoire de Nazareth et de ses sanctuaires*, étude chronologique des documents, par Gaston Le Hardy. Paris, Lecoffre, 1905. 1 volume in-12, 237 pages. Prix : 2 fr. 50.

— *L'Église byzantine de 527 à 840*, par le R. P. J. Pargoire. Paris, Lecoffre, 1905. 1 volume in-12, 405 pages. Prix : 3 fr. 50.

Littérature. — *Faust, tragédie de Gœthe*. Traduction nouvelle complète, strictement conforme au texte original, par Ralph Roderich Schropp. Paris, Perrin, 1905. 1 volume in-8, 534 pages. Prix : 7 fr. 50.

— *Fabulæ selectæ Joannis La Fontaine, latine conversæ*, a Francisco, Xavero Reuss. Rome, Cuggiani, vico della Pace, 35. 1 volume in-16, 173 pages.

— *Dix-neuvième siècle. Esquisses littéraires et morales. Troisième période (1850-1900)*, par le R. P. G. Longhaye. Paris, Retaux, 1905. 1 volume in-18 jésus, 448 pages. Prix : 3 fr. 50.

Romans. — *Gestes de Provence*, par D. Jaubert, Paris, Fontemoing, 1905, 1 volume in-16 écu, 558 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *L'Impossible*, par Jean de la Brète. Paris, Plon, 1905. 1 volume in-16. Prix : 3 fr. 50.

— *Demi-mère*, par Resclauze de Bermon. Paris, Plon. 1 volume in-16, 310 pages. Prix : 3 fr. 50.

ÉVÉNEMENTS DE LA QUINZAINE

Mars 25. — A **Amiens**, mort chrétienne du célèbre romancier Jules Verne.

27. — A **Rome**, le Souverain Pontife, dans une allocution prononcée en consistoire secret, affirme son amour pour la France et déplore le projet de séparation de l'Église et de l'État.

— A **Paris**, à la Chambre, M. Ch. Benoist, dans un spirituel discours, montre l'impossibilité de séparer en fait l'Église et l'État, et prouve que le projet Briand viole les droits de la liberté. Pour le comte Boni de Castellane, le but du projet est surtout de séparer et de disperser les membres de l'Église. Enfin M. Grousseau, avec une remarquable compétence, après avoir constaté ironiquement que M. Briand veut « rassurer la susceptibilité des fidèles », malgré toutes les déclarations contraires des libres penseurs de marque, malgré le projet lui-même, prouve que, en droit, la charge pour l'État de payer les traitements ecclésiastiques est corrélative à la spoliation du clergé (décrets du 2 novembre 1789 et du 20 avril 1790), et à l'abandon fait par Pie VII du droit de poursuivre les acquéreurs de biens ecclésiastiques (art. 13 et 14 du Concordat).

28. — En **France**, les cinq cardinaux français, dans une lettre au président de la République, demandent le maintien du Concordat, ou, au moins, une entente entre les deux parties pour le modifier, s'il y a lieu.

— A la Chambre, M. Plichon prouve que le projet Briand n'est guère autre chose que la réédition de la loi du 3 ventôse an III. Les conséquences pourront bien être les mêmes : déportation en masse des prêtres catholiques. M. Barthou se déclare favorable à la séparation, mais il fait des réserves sur le texte de la commission.

— A **Rome**, le nouveau ministère est présenté au roi par M. Fortis, chef du cabinet.

— En **Mandchourie**, le baron Kaulbars passe du commandement de la troisième armée russe à celui de la deuxième, en remplacement du général Grippenberg.

29. — A **Rome**, le pape bénit le monument de Notre-Dame-de-Lourdes élevé dans les jardins du Vatican.

30. — A **Paris**, au Sénat, interpellation de M. Le Provost de Launay à propos de l'ordre donné par le général Percin de marquer comme

notes, pour dix-neuf officiers de Saint-Brieuc, à défaut d'autres renseignements, 15 aux républicains, et 5 aux cléricaux. Un ordre du jour Combes (!) et Antonin Dubost approuvant la déclaration du gouvernement qui réprouve la délation, mais amnistie les délateurs, est voté par 232 voix contre 31.

— A la Chambre, M. Denys Cochin rectifie sur plus d'un point l'exposé historique du rapport Briand, prouve par les discussions préliminaires au Concordat, et en particulier par les lettres de Bernier, délégué de Bonaparte, au Souverain Pontife, que l'empereur a bien eu l'intention de donner au clergé un *traitement en compensation de la vente des biens ecclésiastiques*. Le député de Paris insiste sur la liberté laissée à l'Église dans les pays protestants, en Hollande en particulier. — M. Raiberti, député du Var, prouve que la séparation proposée est injuste.

31. — A **Tanger** (Maroc), arrivée de Guillaume II, à bord du *Hohenzollern*. A l'oncle du sultan venu pour le recevoir il déclare ce qui suit : « Ma visite a eu pour but de faire connaître que je suis décidé à faire tout ce qui est en mon pouvoir pour sauvegarder efficacement les intérêts de l'Allemagne au Maroc. Je considère le sultan comme un souverain absolument indépendant, et c'est avec lui que je désire m'entendre sur les moyens les plus propres à obtenir ce résultat. »

Avril 1er. — A **Paris**, au Sénat, M. Delcassé déclare que le chemin de fer français en Ethiopie sera continué et restera exclusivement français.

3. — A **Paris**, à la Chambre, M. de Gaillard-Bancel démontre que le projet de séparation ne permet pas à l'Église de s'organiser suivant ses règles et sa hiérarchie, et enlève injustement les biens ecclésiastiques aux fabriques pour les confier aux communes. D'après M. Ribot, la séparation proposée est inopportune, impolitique, diminuera notre prestige national et « fera tomber le pays dans la plus triste et la plus cruelle des aventures ». La formation des associations cultuelles donnera lieu à de perpétuels conflits et se trouve en opposition avec le principe traditionnel de l'Église catholique qui est l'autorité des supérieurs ecclésiastiques.

— Au Sénat, à propos du budget des affaires étrangères et de la suppression de l'ambassade auprès du Vatican MM. de Marcère et de Lamarzelle dénoncent à nouveau la mauvaise foi du gouvernement qui seul a voulu la rupture avec Rome et en a fait naître l'occasion. De plus, M. Delcassé est mis en contradiction avec lui-même; il déclarait en 1902 : « L'ambassade auprès du Vatican se justifie *même en dehors du Concordat.* »

4. — A **Paris**, la police a saisi huit mille cartouches de fusil Gras dans les locaux d'une maison en construction appartenant à M. Meyer, à Puteaux, et cinq cents uniformes militaires chez M. Tamburini, capitaine en disponibilité. Ils ont été arrêtés l'un et l'autre. La police croit, dit-on, à un complot peu vraisemblable.

— De **Pékin**, on apprend la mort de Mgr Favier, évêque de Pékin, vicaire apostolique du Tché-Li. Parti pour la Chine en 1862, il eut à y remplir les missions les plus délicates et les plus périlleuses. Il prit une part active au siège du Pé-Tang en 1900.

5. — On apprend qu'aux **Indes**, un tremblement de terre a ravagé une vaste étendue de territoire depuis Agra jusqu'à Simla, et a fait de nombreuses victimes.

6. — En **France**, M. Loubet se rend à Pierrefitte, pour saluer le roi d'Angleterre et faire route avec lui depuis cette station jusqu'à la gare de Lyon.

— A la Chambre, la clôture de la discussion générale du projet de séparation est votée.

— Par ordre ministériel, la Faculté de médecine est fermée jusqu'à la rentrée de Pâques, par suite de dissentiments entre les étudiants et l'un de leurs professeurs soutenu par le doyen.

7. — A **Paris**, à la Chambre, M. Stereg continue les diatribes commencées antérieurement par les députés Coutant, Lafferre et Breton contre les établissements privés de bienfaisance. M. Lerolle, dans un discours lumineux, fait bonne justice, preuves en main, des accusations franc-maçonniques. Par une lettre au ministre de l'intérieur, M. le curé de Saint-Vincent-de-Paul avait déjà, pour l'ouvroir établi sur sa paroisse, relevé les allégations calomnieuses de M. Coutant.

8. — A **Madrid**, l'effondrement d'un immense réservoir d'eau du canal Isabelle II fait quatre cents victimes dont deux cent cinquante morts environ.

— A **Paris**, par 342 voix contre 232 l'urgence est votée à la Chambre en faveur du projet de séparation, malgré une belle protestation de M. de Castelnau et de plusieurs autres députés. Le passage à la discussion des articles l'est ensuite par 353 voix contre 219.

— Au Sénat, M. Chaumié, questionné sur la mesure prise par lui contre M. Brunetière, n'en peut fournir d'explication satisfaisante.

— A **Diakoto** (Croatie), mort de Mgr Stroosmayer, âgé de quatre-vingt-dix ans, célèbre par son patriotisme ardent pour la nation croate et sa charité.

Paris, le 10 avril 1905.

Le Gérant : VICTOR RETAUX.

Imprimerie J. Dumoulin, rue des Grands-Augustins, 5, à Paris.

« L'HÉROÏNE DU PÉ-TANG[1] »

« A l'heure où, par un véritable prodige d'ingratitude, que la haine de Dieu peut seule expliquer, on chasse de leurs asiles, de leurs écoles et des hôpitaux où elles se sacrifiaient au soulagement de toutes les misères humaines, ces admirables sœurs, dans lesquelles s'incarnent toutes les qualités de l'âme française, vous avez pensé qu'il était bon de mettre sous les yeux du public la vie de l'une de ces nobles femmes, qu'on ne s'est pas seulement contenté de proscrire, mais qu'on a outragées à la tribune du Parlement. Combien vous avez eu raison ! »

C'est ainsi que l'amiral de Cuverville, ancien chef d'état-major général de la marine et sénateur du Finistère, félicite l'auteur de la vie de la sœur de Jaurias, l'héroïne du Pé-Tang. En publiant la biographie de cette sœur de Saint-Vincent-de-Paul, M. l'abbé Henri Mazeau, fait entendre le plus éloquent des plaidoyers en faveur des persécutées. Pour dessiner les traits de cette virile et charmante figure, l'historien a utilisé des documents inédits, la correspondance de la sœur avec sa famille et le *Journal du siège du Pé-Tang*, écrit au jour le jour par cette femme vaillante.

Aussi bien « aux accusations formulées contre elles, à toutes les attaques frappées au coin de l'injustice, les victimes de la persécution religieuse qui sévit sur notre pays peuvent répondre : Voyez nos œuvres ! Hélas ! ces œuvres si appréciées à l'étranger et auxquelles la France doit la meilleure part de son influence au dehors, paraissent aujourd'hui méconnues ; le peuple abusé, trompé par ceux qui l'exploitent au profit de leur ambition, demeure trop souvent indifférent aux exécutions brutales que l'on accomplit sous ses yeux, en contraignant ses meilleurs amis à prendre la route

1. L'abbé Henri Mazeau. *l'Héroïne du Pé-Tang : Hélène de Jaurias, sœur de charité.* En publication chez Retaux, rue Bonaparte, 82, Paris.

de l'exil. Il importe de réveiller dans l'âme populaire le sentiment de la justice et celui de la reconnaissance ; rappelons-lui le passé et laissons parler les faits[1]. »

C'est là ce que nous voudrions tenter, en réunissant en un faisceau les enseignements lumineux qui ressortent d'une vie tout entière consacrée à la pratique héroïque du devoir, en formant un bouquet éclatant de fraîcheur et d'un parfum délicat et réconfortant, auquel une vie de dévouement et de sacrifice apporte, à mesure que les années s'écoulent, des fleurs chaque jour plus belles et d'un charme plus puissant.

Elle fut une ardente patriote et une grande Française la sœur Hélène de Jaurias, qui, fidèle à la plus noble vocation, se fit la servante des pauvres à Paris et à Amiens, passa les mers et fonda l'hôpital international de Chang-Haï et de Pékin, gouverna comme première supérieure le nouveau Pé-Tang et tomba au champ d'honneur la main dans celle du héros qui fut Paul Henry, offrant ainsi à nos regards émus le poignant tableau de la sœur de charité, blessée à mort, alors qu'elle est à genoux et penchée sur le corps sanglant, troué par les balles ennemies, de l'officier de marine français. Double victime du devoir, la fille de Saint-Vincent et le marin de France, qui personnifient la charité sublime et le dévouement héroïque, ces deux vertus qui ont fait la gloire et la grandeur de la France chrétienne.

*
* *

Sur les frontières du Périgord et de la Charente, aux confins du pays de Nontron « un peu sauvage et hirsute avec ses forêts prolongées et ses landes monotones, s'étend une contrée, sévère d'aspect comme un paysage de Palestine ». C'est la patrie du vaillant colonel de Villebois-Mareuil, le héros de Boshof au Transvaal. C'est là que naquit Hélène-Anaïs, au château de Jaurias, en l'ancienne baronnie de Mareuil. Petite-fille d'un mousquetaire de la garde ordinaire du roi Louis XVI et de l'armée du prince de Condé, fille d'un homme à la nature impétueuse, qui avait l'âme ardente d'un

1. Lettre-préface du vice-amiral de Cuverville.

soldat et la foi vive et agissante d'un grand chrétien, elle fit revivre dans son cœur de femme les vertus viriles de ses nobles aïeux.

Un jour un livre, dont on a perdu le titre, tomba entre ses mains. Sur la première page, une estampe représentait une fille de Saint-Vincent-de-Paul. Ce fut un éclair qui illumina ses voies. Elle reconnut que Dieu la voulait sœur de charité.

« Chaque jour, dit Montalembert, des milliers de créatures aimées sortent des châteaux comme des chaumières, des palais comme des ateliers, pour offrir à Dieu leur cœur, leur âme, leur corps virginal, leur tendresse et leur vie. C'est la fleur du genre humain encore chargée de la goutte de rosée qui n'a réfléchi que le rayon du soleil levant et qu'aucune poussière terrestre n'a encore ternie. Dans toutes ces nobles filles, fiancées à Dieu, il apparaît quelque chose d'intrépide qui est au-dessus de leur sexe. C'est le propre de la vie religieuse de transfigurer ainsi la nature humaine, elle inspire à une jeune vierge je ne sais quoi de viril qui la dérobe à toutes les faiblesses de la nature, qui en fait au jour voulu une héroïne tendre, douce, surgissant des abîmes de l'humilité, de l'obéissance et de l'amour pour atteindre tout ce qu'il y a de puissant dans le courage humain. Quel est cet amant invisible, mort sur un gibet, il y a dix-huit siècles, qui attire à lui la jeunesse et la beauté ? C'est un Dieu. Des cœurs jeunes et innocents se donnent à lui pour le récompenser du don qu'il nous a fait de lui-même. Et le sacrifice qui les crucifie, n'est que la réponse de l'amour humain à l'amour d'un Dieu qui s'est fait crucifier pour nous [1]. »

Hélène de Jaurias avait une soif de vie religieuse qui brûlait de jour en jour plus ardemment son âme. Son père reconnaissait les droits de Dieu, mais il demanda un délai. Des circonstances providentielles mirent la jeune fille en relation avec une maison de sœurs de Saint-Vincent-de-Paul. Son âme, emportée par le souvenir des heures délicieuses passées à la maison de Saint-Louis de Bordeaux, s'absentait loin du foyer paternel et revenait vers ce lieu où l'appelaient ses

1. J. Montalembert, *les Moines d'Occident*. Cité dans la lettre-préface adressée à M. Mazeau par M. de Cuverville.

désirs et ses espérances. L'attente était trop cruelle. Son corps, délaissé, s'étiolait. L'ardeur du sacrifice, comprimée par l'obéissance dans ses manifestations rêvées, le consumait. « L'enfant mourrait de ne pouvoir vivre de la vie religieuse. » Le père comprit enfin que Dieu était le plus fort. Humblement, en chrétien, il inclina sa volonté devant la volonté divine.

*
* *

C'est à Paris qu'Hélène de Jaurias commença à mener virilement l'existence admirable des filles de Saint-Vincent-de-Paul, dont la règle est condensée dans la formule célèbre : « Elles ont pour monastère la maison des malades ; pour cellule, une chambre de louage ; pour chapelle, l'église de la paroisse ; pour cloître, les rues et les salles des hôpitaux ; pour grilles, la crainte de Dieu ; pour clôture, l'obéissance, et pour voile, la sainte modestie. »

« Dans la sœur de charité, dit le vicomte de Melun, Vincent de Paul a voulu mettre au service de l'humanité la piété et la ferveur de la religieuse, l'expérience du médecin, les soins de la garde-malade, l'affection de la mère, la patience éclairée de l'institutrice, l'humble dévouement de la servante. Le mal a beau multiplier ses formes, la sœur de charité est plus habile et plus ingénieuse que lui. Qu'il soit ignorance et ténèbres dans l'enfance, maladie à l'hôpital, blessure sur le champ de bataille, crime dans la prison, esclavage en Afrique, barbarie au désert, la sœur est toujours prête à le combattre et à en triompher. »

Sœur de Jaurias comprend si bien ce noble rôle qu'elle s'écrie : « Oh ! que la vie d'une fille de la charité est belle ! Pour faire son devoir et bien remplir sa mission, il y a des sacrifices à faire, sans doute, mais envisagé aux yeux de la foi, rien n'est plus beau que d'employer tous les instants de sa vie à procurer la gloire de Dieu ! »

C'est cette gloire qu'elle procure à Paris, à Amiens, en secourant les désabusés de nos discordes politiques, les victimes des passions populaires, les blessés des barricades, les vaincus de la misère, les invalides du travail, abandonnés par la bienfaisance officielle, réfugiés dans des taudis misérables,

où pénètre la cornette blanche de la fille des patriciens et, avec elle, un peu d'espoir, de bien-être et de résignation.

Le choléra éclate, elle le brave. De l'école gratuite, où elle illumine son enseignement de la pensée de Dieu, elle court au chevet des mourants.

C'est là que l'obéissance vient la chercher pour l'envoyer en Extrême-Orient. Elle est nommée supérieure d'une des maisons de Ning-Pô.

*
* *

Elle s'embarque à bord du *Nightingale*. L'équipage est anglais et protestant. Sœur de Jaurias gagne tous les cœurs. On l'entoure d'un respect touchant. Elle travaille à bord au bien des âmes et si elle n'arrive pas à convertir les cœurs qui se confient à elle, elle est la providence de tous et, plus particulièrement, de ses sœurs qui, au milieu de la tempête, croyant toucher à leur dernier jour, l'entourent tremblantes et sont rassurées par son calme intrépide et son sourire charmant. Sa sollicitude s'étend jusqu'aux oiseaux, pauvres voyageurs fatigués, accueillis avec tendresse, réconfortés et rendus à la liberté après avoir reçu de jolis colliers avec inscriptions pieuses, qui leur permettent de remplir la douce mission de porter à des contrées lointaines et inexplorées les noms sacrés de Jésus et de Marie, gravés autour de leur cou.

Le cap de Bonne-Espérance est doublé ; Java est en vue ; on arrive à Hong-Kong. L'humble sœur de Saint-Vincent-de-Paul est reçue par le gouverneur anglais et protestant, par le ministre de France ; les consuls étrangers viennent la saluer. A Chang-Haï, les mêmes faveurs l'attendent. Elle se demande si tout cela n'est pas un rêve ! « Je ne suis rien ! » dit-elle. Elle oublie qu'elle représente la France, qu'elle est la fille de la France catholique, la nation maternelle, la nation apôtre. Et comme l'a dit le poète :

Tout peuple a deux pays, le sien et puis la France !

Elle le comprend mieux, lorsque montant à bord de la corvette de guerre *la Constantine*, le commandant, M. Tardy de Montravel, avec une courtoisie, qu'on voudrait à l'heure

présente effacer de nos mœurs, déclare qu'il a admiré dans les cinq parties du monde les prodiges de dévouement des filles de Saint-Vincent-de-Paul et lui offre sa propre cabine. « Nous fûmes servies et traitées comme des reines ! » C'est le mot que la reconnaissance met sur ses lèvres. Elles sont, en effet, ces humbles religieuses, les reines de la charité. Un jour, saint Vincent de Paul leur demanda ce qu'elles préféraient, être reines ou filles de la Charité. Nous savons de quel côté se porta leur choix. Mais ne sont-elles pas l'une et l'autre ?

La charité de sœur de Jaurias va devenir plus universelle sur cette terre chinoise où les aventuriers peu scrupuleux, les trafiquants et les négociants plus ou moins tarés, les protestants et les païens, les bouddhistes et les sectateurs de Laotsé, se coudoient : multitude bigarrée, aux idées disparates, aux passions brutales, où l'indifférence religieuse est le caractère le plus commun. Là, la simple politesse exige que l'on fasse le plus pompeux éloge de la religion de son interlocuteur, même au détriment de la sienne propre. La formule que tout le monde répète en chœur est que les religions sont diverses, mais que la raison est une et que tous les hommes sont frères !

Avec une belle crânerie, bien chrétienne et bien française, la sœur de Jaurias se promet de secouer les âmes endormies et de les amener à Jésus-Christ. « Il faut, dit-elle, que le triomphe du démon cesse et que le vrai Dieu prenne sa place, devrions-nous y mourir. Les Filles de la Charité n'ont pas pénétré en Chine pour rien. »

Et, à l'ombre maternelle des cornettes, les âmes en perdition, âmes de malades, d'infirmes, de malheureux, trouvent secours et asile. « Les Chinois, écrit-elle, ne peuvent pas croire que nous soyons des femmes; les leurs sont ici dans une situation si humiliée et si misérable ! Ils nous appellent les *médecins français*. Moi, je suis le *jeune médecin* ! » A pied, sur les rives du fleuve qui baigne Ning-Pô, en barque sur les flots jaunâtres, on la voit partout soignant toutes les misères, recueillant les enfants abandonnés, les baptisant, bénie, adorée comme un ange descendu du ciel.

Le Taotai, dont elle a guéri le fils, la reçoit en audience

solennelle. Tous les officiers de la suite se prosternent jusqu'à terre sur son passage. Et cependant, la croyance universelle en Chine est que la femme, être infime et dégradé, n'a même pas une âme. En face de cette chrétienne et de cette Française, ces païens reviennent de leur erreur. « Les Chinois méprisent les femmes, dit-elle. Ils savent maintenant ce que c'est que d'avoir du sang français dans les veines et, sur les épaules, un front baptisé. »

En présence d'un dévouement qui ne recule devant aucune immolation, il ne faudrait pas croire que sœur de Jaurias ait éteint en elle tout amour pour sa famille et pour sa patrie. Ce serait mal comprendre son âme religieuse. Elle a eu le courage de briser de doux liens. Mais cet holocauste n'a pas desséché son cœur, ni ruiné en elle ces saintes affections. La vérité est qu'elle ne put jamais s'habituer à l'exil. Après de longues années, — et elle est restée trente-huit ans sans revoir la maison paternelle, — l'exil lui paraissait aussi dur qu'aux premiers jours, et cette souffrance, qu'elle ne dissimulait pas, rendait son sacrifice plus méritoire.

Ah! certes, elle avait une âme! et une âme pleine de tendresse celle qui écrivait ces lignes : « Je me demande comment j'ai pu quitter ma chère France, comment j'ai eu la force de déchirer mon cœur en l'arrachant à tout ce qu'il aimait. J'ai fait cela poussée par la grâce qui me disait de me consacrer, pour l'amour de Dieu, au soulagement et au salut de mes frères. »

Écoutez ce cri d'angoisse jeté au moment où elle apprenait en Chine les désastres de l'année terrible : « Pauvre France! Paris assiégé! Quelle humiliation! Oh! je vous en prie, écrivez-moi, donnez-moi des détails, dites-moi que les nouvelles que nous avons reçues sont fausses ou tout au moins exagérées! Si vous saviez comme je souffre de tout cela! Nous vivons tous, ici, dans un état qui équivaut à un vrai martyre! »

Et voilà les patriotes que l'on proscrit!

Un jour, sœur de Jaurias a reçu la visite de vingt-sept officiers, et à leur tête le capitaine de frégate de Plas, commandant la corvette *la Capricieuse*. « Quand ils sont repartis, dit-elle, j'ai senti mon cœur se serrer, et, je l'avoue, j'ai

pleuré en pensant qu'ils allaient revenir dans le cher pays que je ne reverrai probablement jamais ! »

Les Français, au nombre de douze cents, viennent de tailler en pièces, à Pa-li-Kao, cinquante mille cavaliers tartares, et ils sont entrés en vainqueurs à Pékin. Sœur de Jaurias ne peut contenir son enthousiasme : « Que je suis fière d'être française ! Que le bon Dieu est bon de se servir de mes compatriotes pour établir son règne dans cette pauvre Chine et la délivrer de la tyrannie de Satan. Qu'il est beau pour la France d'ouvrir à la religion et à la civilisation les portes de ce vaste empire où règne la plus affreuse barbarie ! »

Elle est prête désormais pour les grandes épreuves et armée pour les chaudes batailles. Elle va nous apparaître plus grande encore, plus belle, dans son calme, sa sérénité et son inébranlable confiance en Dieu, au milieu des grandes œuvres de paix qu'elle va créer, au milieu des ruines de la révolution déchaînée.

C'est d'abord à Ning-Pô assiégé et pris d'assaut par les Taï-Pings, rebelles qui ont à leur tête Tien-Tse, soi-disant frère cadet de Jésus-Christ. La Bible en main, la croix peinte sur ses étendards, il pille, il massacre, il incendie. Durant de longs mois, il sera donné à sœur de Jaurias « d'entendre crépiter à ses oreilles le bruit de la fusillade. Le grondement du canon éclatant soudain viendra couper ses nuits de réveils épouvantés. En faction sur la terrasse de sa maison de Ning-Pô, elle passera de longues heures à surveiller d'un œil inquiet le rougeoiment des incendies, marquant les étapes sinistres de la révolution en marche, et son oreille entendra retentir la plainte ininterrompue des mourants, les cris horribles des victimes massacrées avec des raffinements de barbarie. Elle verra se presser, à sa porte, la triste foule des victimes de la guerre : femmes, enfants, vieillards, mourant de faim et de misère, et venant implorer d'elle un remède, un lambeau d'étoffe, ou quelques poignées de riz. »

Un jour, c'est un Français, un officier, le commandant de Kenny, qui achève de mourir sous son toit : « Nous avons suppléé auprès de lui, écrit-elle, autant que nous avons pu, sa bonne mère. Dans son délire, il me prenait pour elle et me disait des choses touchantes et navrantes. Il s'est éteint entre

mes bras, et mes larmes se sont souvent mêlées aux sueurs de son agonie. »

Quelle scène! Ne ramène-t-elle pas nos regards indignés et vengeurs sur d'autres hommes en délire — mais sachant ce qu'ils font, ceux-là — refusant à ces admirables mères un titre si doux et si mérité, bien plus, maudissant la main maternelle qui leur est tendue, et repoussant avec fureur le plus pur et le plus désintéressé des dévouements!

« Depuis huit jours les faubourgs sont en feu, écrit sœur de Jaurias. A chaque instant, nous voyons éclater, non loin de nous, des incendies, et le vent porte des flammèches jusque dans notre cour. » Cependant, les barbares d'Orient, plus humains que les barbares qui régissent les destinées actuelles de la France, admirent tout haut la charité des sœurs ; ils la favorisent ; et, malgré que pendant quinze jours leur maison ait été environnée d'incendies, les brigands l'ont respectée et les flammes ne l'ont pas atteinte.

Le commandant Protet mit fin au pillage et aux meurtres. Il reçut l'ordre de débarquer quelques troupes. Trois cents Français mirent en déroute trente mille rebelles. La victoire est achetée cher. Le commandant fut tué, mais Ning-Pò était délivré.

C'est dans les joies d'une charité chaque jour plus industrieuse, tout occupée à panser les blessures de la guerre civile, que l'autorité de ses supérieurs vint prendre sœur de Jaurias pour lui confier la fondation de l'hôpital international de Chang-Haï.

Ce ne fut pas sans un douloureux serrement de cœur qu'il fallut quitter les orphelins de Ning-Pò : « Je les regarde comme mes enfants et ils me considèrent comme leur mère, dit la sœur de Jaurias. Je les aime et ils m'aiment autant que peut aimer un cœur de Chinois. J'ai bien pleuré en les quittant. Au moment du départ, ils se cramponnaient à ma robe en criant. » Et elle ajoute : « Il y a des jours où l'obéissance est bien méritoire. »

*
* *

La fondation que sœur de Jaurias entreprenait à Chang-Haï était à peine ébauchée. « On a mis à ma disposition une

maison, dit-elle : il y a les quatre murs tout nus. » Et c'était tout. Mais ce qui est une gloire, dont la France et l'Église peuvent s'enorgueillir, c'est que les municipalités anglaises, américaines et françaises, lorsqu'il fut question de peupler d'infirmières l'hôpital futur, à l'unanimité, réclamèrent le concours des Filles de la Charité. La majorité des administrateurs qui eurent à faire le choix était cependant composée d'étrangers et de protestants.

Cet hommage spontané, rendu au dévouement et au zèle des religieuses catholiques et françaises, console de la folle ingratitude et de la satanique injustice des libres penseurs francs-maçons.

Sœur de Jaurias se mit à l'œuvre avec vaillance, et bientôt l'hôpital devint « une oasis délicieuse » où les malades, en grand nombre, purent « goûter la fraîcheur et le charme d'une affection désintéressée et pure. Ils s'attendrissaient en voyant s'agiter silencieusement, autour d'eux, les grandes ailes blanches des cornettes. Il leur semblait avoir abordé le paradis et être servis par des anges. »

La clientèle habituelle et préférée était fournie par les marins français. « Religieuses et marins s'entendaient à merveille. Une familiarité, faite de confiance et d'affection, s'établissait vite entre eux. Un geste, un regard, un sourire de la petite sœur, subjuguaient ces natures frustes, mais bonnes ; et le vieux loup de mer, à l'âme aussi bronzée que le visage, arrêtait net sur ses lèvres, à la vue d'une cornette, le blasphème commencé. » « Ce sont de grands enfants, écrit la sœur ; ils disent bien parfois de vilains mots et ne sont point trop fervents ; ils frondent, ils gouaillent volontiers ; mais ils sont si gais, si drôles, si loyaux ; ils ont si bon cœur qu'on ne peut pas ne pas les aimer. Ils nous considèrent comme leurs mères et ils se laissent volontiers dorloter par nous. Une de leurs grandes joies est de nous rendre quelques petits services. Ils font des prodiges d'ingéniosité et de goût. Ils ont voulu me faire une surprise et ils ont travaillé en cachette. En voyant mon étonnement et ma satisfaction, ils gambadaient de joie, autour de moi, comme des gamins en récréation. »

On sent bien que, « malgré leurs défauts, elle a un faible pour les petits matelots français, la bonne sœur française » !

Son cœur d'apôtre a aussi des trésors d'affection pour les Irlandais de la concession anglaise. « Mystiques et rêveurs, mélancoliques et silencieux, conservant au fond de leurs prunelles comme un reflet d'émeraude, l'image de l'île martyre, ils se montrent plus dociles à l'influence pieuse de la sœur. » Ils la consolaient de ne pouvoir donner aux malheureux Chinois un peu de son temps et de ses soins. Mais la volonté des administrateurs était formelle et la race jaune était rigoureusement exclue des divers services de l'hôpital.

Cependant, la sœur caressait le rêve de bâtir une annexe où seraient recueillis et soignés les malheureux Chinois. Un jour, il lui arriva, devant ses malades, de rêver tout haut. Ceux-ci résolurent de commencer, selon leurs moyens, de réaliser ce rêve. Les Irlandais se cotisent et ils remettent tout fiers à la bonne supérieure cent cinquante francs prélevés sur leur misère. Les marins français, un peu humiliés de s'être laissé prévenir, apportent bientôt une contribution plus importante.

Aumône de pauvres à de plus pauvres, que Dieu bénit et fit fructifier au centuple. Bientôt ce fut dans tout le quartier européen une fièvre de charité. Grands seigneurs du négoce, mandarins, fonctionnaires indigènes, ouvrent largement leur bourse. Les dames de Chang-Haï organisent une vente de charité. « Je ne comprends rien, écrit sœur de Jaurias, à l'élan qui soulève tout le monde en notre faveur! » Elle le comprend si bien qu'elle ajoute : « C'est la Providence qui fait tout; oui, c'est Elle qui fait tout et moi je ne suis rien. »

Les murs de l'annexe s'élevaient lentement sous l'active surveillance de la fondatrice, lorsqu'on la réclama à Pékin.

« Il faut bien vouloir ce que le bon Dieu veut. La voie douloureuse est le chemin du ciel. » Elle ne se trompait pas, elle allait bientôt gravir l'âpre montée du Calvaire.

A son arrivée à Pékin, sœur de Jaurias trouva la capitale en deuil. L'évêque, Mgr Mouly, venait de mourir. Ses funérailles furent magnifiques. « Toutes les légations européennes y étaient, écrit la sœur. Le prince Soun y représentait le Fils du Ciel et répétait à tous qu'il pleurait l'évêque comme il aurait pleuré son père. Le cortège était composé de dix mille fidèles et de cinq cents voitures. Ce fut un triomphe. »

L'hosanna du jour des Rameaux avant les opprobres de la Passion !

Sœur de Jaurias, assistante de la visitatrice générale de la Compagnie, habite une maison consacrée aux œuvres de charité, dans le voisinage du Pé-Tang, le principal établissement appartenant aux missions catholiques. Elle est directrice du noviciat des sœurs chinoises. Bientôt tout le poids du gouvernement de la mission retombe sur ses épaules.

C'est alors que son cœur maternel reçut une cruelle blessure. Elle apprend que le consulat de France à Tien-Tsin et la mission ont été incendiés. Le consul, le chancelier de la légation française à Pékin et sa jeune femme, deux missionnaires et dix sœurs de charité ont été massacrés. Trois de ses compagnes ont été brûlées vivantes, deux empalées sur de longues lances, les autres tuées à coups de sabre. Leurs corps étaient tellement hachés et déchiquetés que lorsque, sous la protection des canonnières françaises, la sœur de Jaurias est venue pour les ensevelir, elle n'a pu mettre dans les cercueils que des lambeaux méconnaissables.

Une calomnie ridicule avait été la cause de ces atrocités. Elle avait triomphé cruellement du respect et de la vénération dont les sœurs étaient entourées.

Le typhus fit de nouveaux vides dans les rangs des compagnes de sœur de Jaurias. « Mon cœur est brisé, écrit-elle, et j'ai bien besoin de la force d'en haut !... Dieu me les avait données, Dieu me les reprend, que son saint nom soit béni ! »

Un fléau plus terrible encore, et dont elle connaît déjà les ravages, menace bientôt toute la Compagnie et ses œuvres. La guerre est déclarée au Tonkin par la France. La Chine, complice de ses vassaux annamites, est obligée de signer le traité de Tien-Tsin. Mais, violant ses engagements, elle dresse un guet-apens aux soldats français, à Lang-Son. Le ministre de France reçoit ses lettres de rappel et quitte Pékin. L'amiral Courbet anéantit la flotte chinoise à Fou-Tchéou. La capitale s'attend à l'invasion des vainqueurs. La sœur de Jaurias et ses filles ont tout à redouter. Elles restent fièrement fidèles à leur poste : « Nous continuons nos œuvres », dit-elle. Elle les continue si bien qu'elle distribue à son dispensaire, pendant une seule année, jusqu'à soixante-neuf mille

repas et qu'elle y soigne vingt-huit mille sept cent quarante malades; qu'elle construit un hôpital de cent lits, qui ne désemplit pas; qu'elle organise un nouveau dispensaire hors ville et qu'elle fonde une école d'instruction supérieure pour les jeunes filles chinoises.

Les congrégations religieuses en Chine étaient certainement protégées par un décret du septième prince, père de l'empereur : décret bien différent de ceux qu'elles subissent en France. Il disait « que les missionnaires ne faisant pas de politique, il fallait les laisser en paix, ainsi que les chrétiens ».

Loin d'être inquiétée, la maison de sœur de Jaurias devient trop étroite et celle-ci caresse des projets d'agrandissement. La Providence intervient dans la réalisation de son dessein, malgré elle et d'une façon si merveilleuse, si extraordinaire, que les plus sceptiques sont contraints de reconnaître le doigt de Dieu!

Ministres et diplomates, conseillers de l'empire et l'impératrice elle-même — qui ne sont que des hochets dans la main du Tout-Puissant — vont se mettre en mouvement, délibérer, ordonner, prendre des résolutions et s'entendre pour exécuter les plans apostoliques de l'humble sœur de charité.

*
* *

L'empereur Kouang-Su, ayant atteint sa majorité, doit se marier et prendre en main les rênes de l'Etat. Il faut que l'impératrice mère se résigne à quitter le palais pour céder la place à la nouvelle souveraine. Mais elle exige que sa nouvelle résidence soit à proximité de la ville Violette. Un plan est dressé, il englobe le Pé-Tang, demeure des missionnaires et des sœurs, propriété donnée par l'empereur Kang-Si, considérée par la France comme bien national.

Li-Hung-Tchang est chargé de négocier la cession du Pé-Tang avec M. Constans, le représentant de la France à Pékin. Le gouvernement chinois s'engage à donner aux missionnaires un nouvel emplacement plus vaste que l'ancien, dans la ville Impériale, et les sommes nécessaires pour reconstruire la nouvelle cathédrale et toutes ses dépendances.

La bonhomie matoise de M. Constans a raison des finesses de Li-Hung-Tchang, « de la souplesse enveloppante du plus rusé diplomate du Céleste-Empire ». Un délai de deux ans est accordé : l'impératrice mère est pressée, elle a hâte d'occuper l'ancien Pé-Tang. Il sera évacué plus tôt, en février 1882, mais de nouveaux avantages et une indemnité pécuniaire seront accordés aux missionnaires.

M. Constans, l'ancien ministre de l'intérieur et l'expulseur des religieux en France, lors des décrets de 1880, est devenu leur défenseur en Chine. Il obtient — fait inouï dans les fastes de l'empire — qu'une pagode située en face de la nouvelle cathédrale, qui doit être construite aux frais de l'impératrice, soit démolie par ordre de l'empereur. « Notre ministre, écrit la sœur de Jaurias, est plus chinois que les Chinois. Leurs ruses n'ont pas de secrets pour lui et il les déjoue sans peine. Ils ne cachent pas leur admiration pour son habileté et il obtient d'eux tout ce qu'il veut. Ils ont trouvé leur maître ; la force d'inertie, qui est leur plus grande ressource, ne peut rien contre l'énergie de sa volonté ! »

Quelle double victoire remportée par la charité triomphante de nos religieux et de nos religieuses et sur l'odieux persécuteur devenu leur protecteur fidèle, et sur les sectateurs du démon contraints d'être les bienfaiteurs de la mission catholique !

Quatorze cents ouvriers travaillèrent jour et nuit; et au mois de décembre 1882 le nouveau Pé-Tang se trouvait prêt ; sœur de Jaurias en prenait possession. Quelques mois après, la cathédrale était consacrée, en présence des diplomates de toutes les nations, du ministre des affaires étrangères de Chine, représentant le Fils du Ciel. Une grande plaque au milieu de la façade rappelle que cette église a été bâtie par ordre de l'empereur et à ses frais. Devant les portes latérales, un monument — deux énormes tortues de pierre — indique que le Pé-Tang est placé sous la protection immédiate et personnelle de l'empereur.

*
* *

Le démon, doublement vaincu, devait essayer de prendre sa revanche.

La guerre éclate entre la Chine et la Corée. Le Japon intervient, sous prétexte de protéger ses nationaux. Il se trouve face à face avec les troupes de l'empereur de Chine, suzerain de la Corée, qui le traite en ennemi. L'armée chinoise est vaincue; la flotte nipponne, en deux fois, à l'embouchure du Yalou et sur la côte du Than-Tong, anéantit les forces navales de la Chine. La cour de Pékin, atterrée, tient attelées, jour et nuit, cinq cents voitures, afin de pouvoir s'enfuir à l'approche de l'envahisseur. Les soldats chinois détalent lâchement et s'organisent pour le pillage. Sur l'ordre du ministre de France, l'amiral de Beaumont débarque ses marins; les uns sont aux légations, les autres gardent le Pé-Tang. « Ils habitent à la résidence des missionnaires, écrit sœur de Jaurias, et paraissent très heureux d'être avec nous. Ils nous ont donné une bien grande consolation, car, le jour de Pâques, ils ont tous fait leur devoir, tous, sans exception. »

Les puissances européennes, grâce à leur intelligente intervention, et inquiètes à la vue des progrès du Japon, arrêtent enfin les belligérants. Le fléau de la guerre est écarté, mais une cruelle famine, conséquence des premières hostilités, sévit bientôt, surtout à Pékin. « La provision de riz est presque épuisée, écrit sœur de Jaurias. Les routes sont coupées soit par les Japonais, soit par les soldats chinois devenus brigands. Les pauvres meurent par centaines. J'ai toutes les peines du monde à donner à manger à mes six cents bouches. Tous les fleuves sont débordés. Il ne reste plus vestige de la récolte d'automne. Celle du printemps est perdue d'avance. Les gens de la campagne, sans pain et sans asile, affluent vers Pékin. Ils ne manquent pas de venir frapper à notre porte. Nous recueillons, autant que nous le pouvons, les enfants et les femmes. »

Voilà l'œuvre bienfaisante et maternelle de celles que nos politiciens jettent hors de leurs foyers, leur arrachant le pain qu'elles partagent avec tant de cœur en compagnie des affamés, les chassant de leur demeure, dont elles ont fait l'asile de toutes les infortunes !

Le malheur est une bonne école pour les sociétés comme pour les individus. L'empire chinois, vaincu par les Japo-

nais, comprit que le Japon devait sa supériorité à ce qu'il avait ouvert toutes grandes ses portes à la pénétration étrangère. Rompant avec ses anciennes coutumes, une rage de transformation s'était emparée de l'empire du Soleil Levant, et il avait copié avec frénésie tout ce qui lui paraissait constituer la supériorité occidentale : modes, industrie, machinisme, chemins de fer, armements, etc.

De hauts mandarins chinois, Li-Hung-Tchang, le prince King, de jeunes mandarins, la plupart élèves des missionnaires, résolurent de disputer à leurs rivaux l'hégémonie, en s'efforçant de familiariser la vieille Chine, conservatrice et traditionnelle, avec les inventions nouvelles et les progrès occidentaux. L'empereur, un jeune homme de vingt-six ans, débile, incapable de penser et d'agir par lui-même, se laissa persuader. Les édits se succédèrent bientôt les uns aux autres, jetant la perturbation, tout en essayant d'établir les réformes rêvées. Les lettrés, les bonzes, une partie du mandarinat lui-même, troublés dans leur quiétude indolente, commencèrent à murmurer, puis à exciter les passions et le fanatisme des masses. Les étrangers, les nouveaux éducateurs de l'empire, profitèrent de la faveur pour se tailler de larges annexions dans le territoire chinois. L'Allemagne prit Kiao-Théou, la Russie s'empara de Port-Arthur, l'Angleterre exigea qu'on lui livrât Weï-Haï-Weï et des territoires situés en face de Hong-Kong. La France se faisait attribuer Kouang-Théou.

De là une vive irritation contre l'étranger, qui, non content de prendre le sol de la Chine, voulait encore lui enlever ses coutumes et ses traditions, pour y substituer ses idées et ses mœurs ! Une révolution de palais éclate. L'impératrice douairière s'empare du jeune empereur et lui fait signer un acte qui la nomme régente et désigne comme héritier du trône Pou-Tchum, fils du prince Tuang, le chef des rétrogrades. La terrible douairière frappe à coups redoublés sur les novateurs. Les légations inquiètes réclament aux escadres des troupes pour les protéger. L'impératrice dissimule sa haine pour les Européens. Elle s'efforce d'endormir leurs craintes, en attendant le moment de les chasser. Poussant l'hypocrisie à son comble, elle affecte de les accabler de

faveurs et de privilèges. Le 15 mars 1899, elle signe un décret aux termes duquel les évêques sont investis de la dignité de vice-roi; les missionnaires, selon les services rendus et la durée de leur séjour en Chine, étaient assimilés aux gouverneurs, aux préfets, etc. Les simples catéchistes avaient un grade dans la hiérarchie mandarinale.

Cependant, au commencement de l'année 1900, les diplomates s'aperçurent que l'administration chinoise se faisait rétive. La haine contre les Européens ne prenait plus la peine de se dissimuler. Les massacres de missionnaires et de chrétiens se multipliaient et avaient lieu jusqu'aux portes de Pékin.

La cour, se sentant soutenue par l'opinion populaire et se croyant en état de tenir tête à l'Europe avec le matériel de guerre acheté par le vice-roi Li-Hung-Tchang, leva le masque. Elle fit alliance avec ses ennemis séculaires, les membres des sociétés secrètes; elle les groupa quasi officiellement sous la direction du prince Tuang. C'étaient des fanatiques que les Européens appelèrent *Boxeurs* à cause d'une devise inscrite sur leurs étendards : « Justice et salut par le poing! » Coiffés d'un mouchoir rouge, noué en marmotte autour de la tête avec des rubans rouges aux poignets et aux chevilles, une ceinture de même couleur autour de la taille, ils se répandaient dans la province, incendiant les églises, les écoles, les orphelinats, les hôpitaux, massacrant les Européens et les chrétiens. Ils occupèrent bientôt le parcours du chemin de fer de Pékin à Han-Kéou.

Mgr Favier vit le danger. Il prévint M. Pichon, ministre de France. Les autres ministres ne voulurent pas croire à l'imminence du péril. Pendant ce temps, les Boxeurs envahissaient la capitale. Invasion pacifique au premier abord; mais, sous l'influence de leurs excitations, une hostilité latente et sournoise se manifestait envers les étrangers. Les malades de l'hôpital disaient à sœur de Jaurias : « Partez, il est temps encore; dans quinze jours, il sera trop tard. » Des affiches violentes se lisaient sur les murs : « Mort aux étrangers! Jetons-les à la mer. Châ! châ! Tue! tue! »

Une lettre collective des légations demanda au conseil de l'empire de prendre des mesures pour maintenir l'ordre et

faire cesser les excitations au meurtre ; elles menaçaient de faire venir les troupes européennes. C'était trop tard. Les Boxeurs venaient de détruire la ligne de Pékin à Han-Kéou. Plusieurs stations avaient été brûlées. Affolé, le corps diplomatique télégraphia aux amiraux d'envoyer en toute hâte des détachements à Pékin.

L'amiral Courrejolles donna l'ordre au *D'Entrecasteaux* et au *Descartes*, mouillés à Tché-Fou, de débarquer cinquante hommes. Parmi les officiers qui les commandaient « se trouvait un jeune enseigne de vaisseau, officier d'avenir, d'une belle intelligence, sérieux, attaché à ses devoirs, apprécié de ses chefs, aimé de ses camarades, adoré des matelots, d'une piété aimable qui attirait le respect ». Il se nommait Paul Henry. « Quel magnifique rôle, écrivait-il en partant, pour un bon chrétien, que de protéger les missionnaires ! » Il brava avec ses compagnons les feux du fort de Takou, prit la route de Pékin et fit son entrée dans la capitale au milieu d'une foule énorme formant la haie et estimée à soixante mille chinois, risquant d'être étouffé par ces deux murailles humaines, si elles s'étaient rejointes. Le 1er juin, M. Pichon vint à cheval au Pé-Tang, avec son escorte. Il précédait de quelques minutes trente marins, détachés à la défense de l'évêché et de ses dépendances : ils étaient commandés par Paul Henry.

Aussitôt le jeune officier visita minutieusement, accompagné de Mgr Favier et de Mgr Jarlin, la place qu'il avait à protéger. Il prépara le plan d'ensemble de cette défense mémorable qui a le droit d'être citée parmi les plus beaux faits d'armes de notre histoire nationale.

La situation au point de vue militaire était des plus défavorables et la place, à première vue, paraissait impossible à mettre à l'abri d'un coup de main. Un simple mur de quatre mètres de haut, mur de couvent, isolait seul la colonie chrétienne de la voie publique. Au nord du groupe principal, se trouvait le royaume de sœur de Jaurias, avec le noviciat, des crèches, des écoles, un dispensaire. C'était le point le plus exposé. Il fut relié au centre par un ouvrage spécial. Les trente marins de Paul Henry avaient à veiller ainsi sur quatorze cents mètres de murailles.

Les sœurs, outre leur personnel, devaient loger dix-huit cents femmes et enfants. Neuf cents hommes recevaient au Pé-Tang l'hospitalité des missionnaires. C'était un total de trois mille quatre cents refugiés, dont soixante Européens.

En quelques jours, Paul Henry fit du Pé-Tang une place forte, avec des travaux de défense admirablement combinés, que surmontait le drapeau français, avec des vedettes sur le toit de la cathédrale, chargées d'avertir du danger par une sonnerie de clairon.

« Notre position devient de plus en plus grave et pénible, écrit sœur de Jaurias; nous nous demandons ce que le bon Dieu veut faire de nous ! » En effet, Mgr Favier s'est présenté au palais impérial pour remplir une mission dont il a été chargé par le Souverain Pontife. Il en a profité pour demander à l'impératrice secours et protection. Le gouverneur de Pékin rendit la visite à l'évêque et promit de châtier les Boxeurs. C'était pure fourberie. L'impératrice, dans le même temps, faisait entrer cinq mandarins boxeurs dans le conseil de l'empire. Les Européens se sentirent perdus. Le ministre d'Angleterre, sir Claude Mac-Donald, télégraphia immédiatement à l'amiral Seymour : « Venez en toute hâte. Peut-être arriverez-vous trop tard. » Douze cents hommes, français, allemands, russes, anglais, américains, japonais, se mettent en marche vers la capitale, à la lueur des incendies. Les établissements catholiques, le Si-Tang, le Nan-Tang, qui s'élèvent au nord de la ville chinoise, sont la proie des flammes et les massacres redoublent, procurant à de nombreux chrétiens la gloire du martyre.

C'est l'heure tant redoutée. Les Boxeurs font l'assaut du Pé-Tang. Ils se ruent sur la porte principale : « Nous nous tenions dans la chapelle, écrit sœur de Jaurias; nous avons fait la sainte communion en viatique à onze heures du soir... Nous étions tout à fait entre les bras du bon Dieu. » Le 15 juin, les murs sont attaqués de trois côtés à la fois. La sœur de Jaurias entraîne les orphelines et les femmes et va chercher asile dans la cathédrale. Une double salve de fusils Lebel fauche les rangs des Boxeurs. Ils se retirent, mais ils mettent le feu à un pâté de maisons, espérant que, favorisé par le vent, l'incendie gagnera la cathédrale. Elle est pré-

servée. Mais, dans la partie sud de Pékin, les barbares ont brûlé deux mille maisons, en s'attaquant à quelques demeures de chrétiens.

Sœur de Jaurias, dans son *Journal du siège*, écrit au jour le jour, montre qu'elle n'a pas d'illusion : mais elle garde une paix inaltérable : « Si la colonne internationale tarde encore une semaine, nous serons sûrement massacrés. » Il y a des vivres pour un mois, mais elle ne croit pas que ses braves défenseurs puissent tenir si longtemps. C'est grâce à elle que les magasins sont pleins. Elle a fait ses provisions de l'année avant l'investissement. Toutefois, elle ne comptait pas que le Pé-Tang aurait un jour à nourrir près de quatre mille réfugiés.

Elle fut ainsi, comme on l'a écrit très justement, avec Paul Henry le sauveur du Pé-Tang. Sans sa prévoyance, cette foule serait morte de faim.

*
* *

Du haut de la cathédrale, les assiégés voyaient au loin les hordes armées, et leur multitude chaque jour se faisait plus houleuse ; ils entendaient le roulement sourd de l'artillerie. Le bombardement allait commencer. « Nous venions d'entendre la messe, écrit sœur de Jaurias, lorsqu'une tempête de coups de canon éclata soudain. Un boulet pénétra dans l'église, à travers un vitrail. Une pluie d'éclats de verre tomba sur nous et en un instant nous fûmes aveuglées par la poussière et par les plâtras. » Ce jour-là le Pé-Tang reçut cinq cent trente et un coups de canon, obus pleins, obus à mitrailles et boulets.

Au milieu de cette pluie meurtrière, c'est la sœur de Jaurias qui a pour mission de diriger la multitude affolée des femmes et des enfants. Comme un brave et sage capitaine, elle les conduit là où le feu est moins terrible. Pendant ce temps, Paul Henry et ses braves prennent un canon à l'ennemi.

Dans la matinée du 24 juin, ce n'est plus la cathédrale qui est le point de mire des assiégeants, c'est le quartier des sœurs. « Hier, écrit notre héroïne, terrible journée pour nous. Nous avons eu des coups de canon en quantité sur la chapelle et sur la maison... C'est vers deux heures que l'attaque

a eu lieu et que les soldats et leurs amis les Boxeurs ont essayé d'entrer chez nous. Nos dignes missionnaires et nos bons marins sont accourus à notre secours et ont fait des prodiges de valeur. Ils ont tué beaucoup de brigands, sans pertes de leur côté ; ils disent eux-mêmes que c'est le bon Dieu qui les aide. Après leur victoire, ils ont récité l'*Ave Maria* et ont crié : « Vive la Madone ! Vive la France ! Vive l'Italie ! »

Il y eut deux jours d'accalmie relative, mais bientôt balles et boulets tombaient en pluie sur les toitures et sur les cours. Des bombes incendiaires et des flèches enflammées sont lancées contre la grande porte arrosée en même temps d'une pluie de pétrole. « La grande porte est sauvée, écrit la sœur de Jaurias. Nous n'avons qu'un chrétien de blessé. Nos marins sont vraiment admirables ; ils portent tous un scapulaire et un crucifix et se sentent protégés par le bon Dieu. » Ils font une sortie ; ils s'emparent des pompes à pétrole.

On célèbre la Saint-Paul. Au milieu de la fusillade, tous souhaitent sa fête au commandant Paul Henry. Ce fut ce jour-là que, répondant aux vœux exprimés, il dit : « Je serais heureux de mourir pour une si belle cause. J'espère que le bon Dieu m'ouvrirait le paradis. Si je dois disparaître, je ne disparaîtrai que quand vous n'aurez plus besoin de moi. »

L'acharnement des Boxeurs redouble : ils lancent des fusées à la Congrève qui tracent dans les airs leurs sillons incendiaires : bombettes, grenades, pots à feu, s'abattent sur le quartier de la sœur de Jaurias et le canon brise les toits, éventre les plafonds. Plus de deux cents flèches enflammées s'attaquent à ces ruines. « Prodige de la sainte Vierge ! s'écrie sœur de Jaurias. Rien n'a brûlé. La canonnade devient épouvantable... La croix est bien lourde ! Que le bon Dieu l'ait pour agréable et nous soutienne jusqu'au bout ! Si les troupes tardent à arriver nous ne tiendrons pas, ce n'est pas possible. Que la sainte volonté de Dieu soit faite en tout et toujours ! » Et dans son *Journal* elle continue : « *11 juillet.* Vers une heure une explosion épouvantable nous a glacées d'effroi. Les Chinois avaient rempli de poudre un énorme trou creusé sous terre. Ils y ont mis le feu. La terre et les pierres ont été soulevées jusqu'à trente mètres de hauteur...

Nous nous sommes crues mortes. Toujours visible la protection de Dieu. »

Les assiégés vivaient dans une affreuse et nouvelle angoisse. Un travail mystérieux s'accomplissait sous leurs pieds. Des mines se creusaient. Le quartier des sœurs était particulièrement menacé. On entendait à travers la couche terrestre les voix souterraines des travailleurs. Puis rien : le silence, pendant qu'au dehors les lamas d'une pagode voisine, les soldats chinois et les Boxeurs détalaient. A cinq heures, le 18 juillet, une secousse ébranla le mur d'enceinte et la maison de la Sainte-Enfance; elle fut suivie d'une explosion formidable. Vingt chrétiens lancés en l'air retombaient en lambeaux au milieu des ruines. « La crainte des explosions nous tient toujours dans l'anxiété, écrit la sœur de Jaurias. C'est tout ce qu'il y a de plus épouvantable. » C'est mille fois plus affreux que les assauts tentés par les Boxeurs dans toutes les directions. Et cependant l'effort le plus terrible et le plus dangereux se porte toujours du côté de l'habitation des sœurs. C'est là qu'accourt le commandant Paul Henry. Mais bientôt, sur un avis qu'il reçoit, il remonte vers le nord. En route, il rencontre sœur de Jaurias : « Ma sœur, lui dit-il, faites prier vos enfants. Nous allons repousser une attaque de soldats et de Boxeurs et ensuite essayer de leur prendre un canon. » Paul Henry, pour régler le tir, se penche dans l'ouverture d'un créneau. Une balle frappe un de ses hommes et du même coup l'atteint, une seconde le perce de part en part. Tous s'empressent autour de lui, et, au milieu des larmes universelles, il rend son âme à Dieu. « Pendant le siège, écrit la sœur de Jaurias, il assistait à la messe tous les jours et souvent il faisait la sainte communion. » Il avait depuis longtemps pris le chemin du ciel.

C'est un deuil bien cruel : la famine qui menace le rend plus douloureux encore. Plus de chef et plus de vivres ! « Nous ne donnons plus à nos enfants et à nos réfugiés que deux petits bols de riz par jour, dit le *Journal* de la sœur de Jaurias; et dans une semaine nous n'en aurons plus. » Le 10 août, on se partagea les derniers vivres, après lesquels il n'y avait plus rien.

Le 12, une mine, plus terrible que les autres, éclate chez les sœurs. Un cratère de sept mètres de profondeur sur quarante de diamètre marque le lieu de l'explosion. Cinq marins italiens et leur officier, quatre-vingts chrétiens, disparaissent enterrés dans un immense chaos.

Les Boxeurs hurlent au pied des remparts. On les entend qui disent : « Les diables d'Europe approchent ; nous mourrons s'il le faut, mais vous sauterez avant. » Ce n'était pas une menace vaine. Le 13 août, un nouveau cratère s'ouvre, toujours dans le quartier de sœur de Jaurias ; il consomme sa ruine.

« Oh! ces explosions! écrit la sœur. Si vous saviez quel mal elles me font. Il n'y a que les suppôts du diable capables de s'en servir. C'est l'image de l'enfer! » Elle ne craignait pas la mort, la fille de Saint-Vincent; c'est en plaisantant qu'elle parle de « la musique du canon », « du chant de flûte des balles », mais l'emploi des mines l'irrite et chaque explosion ébranle son cœur et finira par le briser.

Et cependant, l'heure de la délivrance va sonner. Du haut de l'église les vedettes constatent que les étendards chinois ont disparu des remparts de la ville mandchoue. Avec une longue-vue, dans la soirée du 14 août, elles aperçoivent, au loin, sur les murailles, la silhouette blanche des officiers étrangers, un marin qui fait des signaux, le pavillon américain qui flotte dans les airs.

Mais sœur de Jaurias n'a plus la force de répondre. Vers une heure du matin, dans la salle où elle s'est étendue tout habillée au milieu de ses compagnes, parmi le crépitement des balles qui traversent le dortoir en sifflant, on entend des gémissements du côté où elle repose. On la croit atteinte par un projectile. On s'empresse autour de sa couche. « Je ne suis pas blessée, dit-elle ; mais je crois que je vais être paralysée. »

On s'aperçut en effet que le cou était raide, la langue embarrassée et les mouvements difficiles. Et pendant qu'on lui prodiguait des soins, l'assaut final se donnait. Le grondement du canon retentissait à l'oreille de la pauvre blessée « comme une fanfare de victoire ».

Mgr Favier, monté sur un mur, a sonné par trois fois, sur

le clairon, un air populaire, un air de France. Ce chant de la patrie retentit au loin, appelant les soldats français et saluant de ses notes vibrantes et triomphales la brave sœur française que son héroïsme a couchée glorieusement sur le champ de bataille.

On apercevait, déjà plus près, les uniformes blancs des officiers étrangers. Le drapeau national est hissé au sommet de la cathédrale, il flotte au-dessus des ruines fumantes. Les Français accoururent au drapeau. « Nous étions délivrés et délivrés par les soldats français ! » écrit Mgr Favier.

La sœur de Jaurias semble revivre. Secouant l'alourdissement qui envahissait ses membres, elle se traînait, encourageant, conseillant, dirigeant, organisant la victoire.

Mais le Maître, qu'elle a aimé d'un amour si généreux, avait hâte de lui accorder le triomphe complet et éternel. Le 19 août, après avoir entendu la messe, elle s'assit pour écrire; elle commençait peut-être la lettre à la sœur de Paul Henry, qu'on a trouvée dans ses papiers, inachevée, lorsque sa tête s'inclina bientôt sur sa plume et son corps s'affaissa du côté droit.

Elle tombait à l'ombre du drapeau de la France qu'elle a si bien défendu, à l'ombre de la croix qu'elle a si bien servie.

Deux jours encore, elle resta sans mouvement, souriant doucement, le visage radieux, comme perdue dans une extase. La vision du ciel commençait, et, comme elle l'avait annoncé, elle alla voir du royaume des élus « le triomphe de l'Église et la conversion de la Chine », à laquelle elle avait travaillé pendant quarante-sept ans.

Après les heures cruelles de la passion, elle chantait l'alléluia éternel !

« Dans l'admirable préface que l'amiral de Cuverville a bien voulu écrire, sur ma demande, pour la vie de sœur Hélène de Jaurias, cette passion apparaît comme un gage d'espérance.

« Si douloureuse que soit la crise redoutable que la France traverse actuellement, notre pays — et la vie de sœur de Jaurias en témoigne — renferme des réserves de foi, d'énergie, de dévouement et d'esprit de sacrifice qui sont une espérance. On a rapproché avec raison la passion du Sauveur de la passion de nos religieux persécutés : la passion

du Sauveur résumait sa mission glorieuse et rédemptrice ; la passion de nos religieux sera, sans nul doute, auprès de la justice divine, la rançon des fautes de notre malheureuse patrie. »

Et comme au Pé-Tang, sur les ruines de nos hôpitaux, de nos collèges et de nos monastères démantelés, rayonnera de nouveau l'étendard du Christ : victorieux de Boxeurs dont nous ne connaissons que trop les tristes ravages, non pas en Chine, mais dans notre malheureuse France.

ALBERT DE SALINIS.

M. BRUNETIÈRE ET LES THÉOLOGIENS

SUR LES

RAPPORTS DE LA SCIENCE AVEC LE FAIT, L'INCONNAISSABLE ET LA CROYANCE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT [1]

Dès les premiers mots de sa préface, M. Brunetière se précautionne contre les griefs, non pas possibles ou présumés seulement, mais déjà articulés, de trois catégories de censeurs : les comtistes, les agrégés de philosophie, les théologiens. « Les comtistes ont trouvé que je ne l'étais pas assez, les théologiens que je l'étais infiniment trop, et pour les agrégés de philosophie [2]... » laissons-les pour le quart d'heure à leur querelle, qui n'est pas la nôtre, si nôtre il y a.

Les théologiens ont-ils lieu de se plaindre ? « Ce qui leur a le plus déplu dans ces études, c'est d'y trouver la « glorification » d'une philosophie qu'en général, depuis un demi-siècle, ils ont considérée, et d'ailleurs pour de bons motifs, comme leur pire ennemie [3]. » Une remarque que M. Brunetière a le mérite de ne pas faire, c'est qu'Aristote, lui aussi,

1. *Sur les chemins de la croyance. Première étape : l'Utilisation du positivisme.* Paris, Perrin, 1905. Peu auparavant, en plaquette, avait paru à la même librairie, *les Difficultés de croire*, conférence prononcée à Amsterdam le 9 mai 1904. (Les renvois, sans indications d'auteur ou de livre, se rapportent aux *Chemins de la croyance.*) Il y aurait lieu de distinguer, dans *l'Utilisation du positivisme*, deux parties bien tranchées : une critique, et l'autre constructive. La première a trait à la méthode, et c'est où le théologien peut trouver à s'exercer. L'autre peut se résumer en trois mots : pas de sociologie sans morale, pas de morale sans religion, et pas de religion sans surnaturel. Les trois thèses sont puissamment échafaudées. Aucune ne doit inquiéter le théologien, non pas même la dernière, puisque dans l'ordre historique, où M. Brunetière fait son enquête et ses inductions, il est très vrai qu'il n'y a pas place *pratiquement* pour une société religieuse sans surnaturel, c'est-à-dire pour un lien social cultuel sans mystères révélés, ou prétendus tels. Il ne sera question dans cette étude que de la première partie.

2. P. v. — 3. P. xv.

fut pour un temps, et non sans de « bons motifs », le pire ennemi de la théologie catholique, des conciles et des papes, et que le titre de gloire de saint Thomas est de l'avoir fait témoigner pour le Christ. Au lieu de saint Thomas, M. Brunetière se contente « d'imiter... les Romains », qui, selon le mot de Montesquieu, durent principalement l'empire à ce fait « qu'ayant combattu successivement tous les peuples, ils ont toujours renoncé à leurs usages, sitôt qu'ils en ont trouvé de meilleurs ». — C'est ce qui s'appelle en langage ecclésiastique s'enrichir des dépouilles de l'Égypte. — Mais avons-nous donc à changer nos usages, nos méthodes, nos armes ? vont répliquer les théologiens. Et on peut se demander si la comparaison, tout honorable qu'elle est, des Romains rend bien au juste la pensée de M. Brunetière. Il n'y a peut-être pas tant pour nous, théologiens, à changer nos armes, les mêmes que celles de Thomas d'Aquin, et d'Augustin, et d'Origène, qu'à changer d'adversaire, ou peut-être moins même à changer d'adversaire, qu'à mieux discerner le point vulnérable. C'est au talon qu'il faut viser Achille.

Peut-être que telle conception dont nous nous offusquions, telle manière de voir dont nous faisions un crime à l' « ennemi », n'était que la nôtre, mise en mots amphigouriques, qui la rendaient méconnaissable d'abord ; et qu'à en percer la gangue, nous aurions double avantage : premièrement, trouver un allié au lieu d'un antagoniste ; deuxièmement, prendre plus intimement conscience, et plus solidement possession, de notre propre méthode traditionnelle. Et c'est bien, semble-t-il, ainsi qu'il faut interpréter la pensée de M. Brunetière, quand on le voit[1] poser en thèse que le positivisme, qui est surtout une méthode, et, dans la pensée de son auteur, principalement dirigée contre le catholicisme, n'aboutit en bonne logique qu'à le consolider. Il y aurait déjà intérêt à faire cette constatation pour elle-même, indépendamment de la valeur de la méthode envisagée, c'est-à-dire pour l'argument *ad hominem* qui s'en dégage, ne fût-ce que contre un mort, mais qui pourrait revivre. Bien plus vif encore sera l'intérêt, si la méthode se recommande, s'impose même, —

1. P. XI. XVI. XXI, 296, 307.

si c'est la vraie. Et là encore est un point, et pour le théologien, le point capital, de la thèse de M. Brunetière : la méthode positive, comtiste, n'est pas seulement la plus favorable au catholicisme, c'est la seule vraie.

Et l'on conçoit qu'au premier son, il y ait de quoi faire tinter certaines oreilles théologiques. Le positivisme, c'est l'ennemi, presque autant que le kantisme, plus dans certains pays. Et c'est au positivisme qu'on nous renvoie ! — Et pourtant il y a des théologiens, non pas seulement des morts (puisque, hélas ! l'abbé de Broglie appartient déjà au passé), mais il y en a, et des plus vivants, qui n'ont pas attendu qu'on les avisât, pour se douter qu'on pourrait glaner dans les champs de Comte, et peut-être faire mieux, semer dans son sillon... la doctrine éternelle, et même le grain scolastique ! L'étude des problèmes que soulève cette « utilisation », peut assez aisément se distribuer sous trois chefs distincts, bien que connexes : la science et le fait ; la science et l'inconnaissable ; la science et la croyance. C'est à sa fidélité à la méthode de Comte que M. Brunetière fait honneur de l'évolution de sa pensée vers la foi et de l'orientation de sa vie vers un nouvel idéal. « Ma grande prétention, dont je ne me cache point, est d'avoir fidèlement observé sa méthode, en tant qu'elle consiste à partir du « fait » ; à ne voir dans le « fait » que le « fait », et à ne jamais enfin généraliser que dans les limites du « fait[1]. »

Se tenir aux faits, n'y rien ajouter de préconçu, et donc ne rien ériger en loi que le contenu de l'expérience : programme auquel il serait à souhaiter que se conformassent certains « savants ». Il n'est pas douteux qu'à passer à ce crible, maintes affirmations « scientifiques » de M. Haeckel ou de M. Berthelot n'eussent à peu près autant à gagner que les divinations théologiques de Hegel, ou les constructions historiques de H. Spencer. C'est un principe d'or, bien qu'un *truism*, que nous ne devons pas nous faire législateurs de la nature, mais nous mettre à son école ; que les choses sont ce qu'elles sont sans nous, et au besoin malgré nous, et qu'à renverser les rôles nous n'aurions qu'à perdre en

1. P. XIV.

savoir et en bon sens, eussions-nous la verve de Protagoras ou le génie de Kant, ou, comme Xerxès, des millions de bras à notre service pour châtier la mer. Nous ne sommes pas constructeurs, mais construits, citoyens d'un monde construit : ne nous ingérons pas dans son mécanisme, mais regardons-le fonctionner. Il suffit d'un gland pour enseigner cette philosophie à Garo : hélas! combien faudra-t-il de... cucurbitacées pour nos savants contemporains?

Il n'y a pas encore très longtemps, un anthropologiste anglais, M. Andrew Lang, leur en servit un choix aussi abondant que varié, dans un livre qui est un chef-d'œuvre d'ironie en même temps que de science, *The Making of religion*. Toutes les bévues, les hautaines dénégations ou fins de non-recevoir, suivies de palinodies, auxquelles s'est laissée aller la science, en matière de fait, dans l'espace de trois cents ans, par simple peur du surnaturel et du miracle, ou même par horreur de l'inexpliqué, dont un « savant » qui se respecte ne doit pas plus admettre l'existence que de l'inexplicable : c'est le tableau que fait passer sous nos yeux ce « savant », qui a le courage d'admettre et d'avouer qu'il ne trouve pas dans la *science* de critérium *a priori* du possible et de l'impossible ; et de confesser que la seule attitude qui convienne à un chercheur c'est d'ouvrir les yeux. Il y aurait beaucoup à prendre dans la collection de M. Andrew Lang, si on voulait orner de vignettes le livre de M. Brunetière. Sans parler des philosophes, comme Hume[1] (qui a revécu en

1. « On ne trouve pas dans toute l'histoire du monde un seul miracle attesté par assez de témoins, d'un bon sens, d'une éducation, d'un savoir assez incontestable, pour nous assurer contre toute possibilité d'erreur de leur part; d'une intégrité assez indiscutable pour interdire tout soupçon de fraude et de mystification; d'assez d'autorité et de renom parmi les hommes, pour avoir beaucoup à perdre au cas où ils seraient pris en flagrant délit de mensonge ; enfin des témoins garantissant des faits accomplis avec assez de publicité, et sur un théâtre assez célèbre, pour rendre la découverte de toute fraude inévitable : toutes conditions qui sont nécessaires pour légitimer notre confiance au témoignage humain. » C'est au style seul que se décèle pour n'être pas de Renan cette lourde phrase, qui traduit un passage de Hume dans son fameux *Essai sur les miracles*. Mais, sinon Hume, du moins Renan aurait été un retardataire, à qui M. E. Stapfer (*la Mort et la résurrection de Jésus-Christ*, 2e édition, Fischbacher, 1898, p. 306) dit son fait : « Renan a déclaré un jour que, pour qu'il admît un miracle, il suffirait qu'il lui fût suffisamment attesté. Qu'une réunion de savants, de mé-

Renan avec une similitude de traits, qui pourrait faire dire de l'artiste philologue qu'il n'était que le pyrrhonien aprioristique, *only a little more so*), on pourrait démarquer la longue histoire de l'opposition faite aux phénomènes d'hypnotisme par la « science » de tous les pays, et qui culmina,

decins, de membres de l'Institut, constate une résurrection de mort, il faudra l'admettre, disait Renan. Eh bien, non, cela même ne suffirait pas ; Renan s'est trompé en disant que, lorsque la commission de l'Institut se serait prononcée et aurait déclaré qu'une résurrection s'est réellement produite, il faudrait admettre qu'il arrive des faits surnaturels. Jamais un de nos contemporains, savant ou non, ne reconnaîtra un fait surnaturel. Il ne reconnaîtra qu'un fait inexpliqué, mais naturel. Il dira : L'explication m'échappe, mais il y en a une. Je ne suis pas en présence d'un miracle. Si les explications essayées sont mauvaises (supercherie, illusion, léthargie, etc.), c'est qu'on n'a pas trouvé l'explication véritable. Mais il y en a une et qui est naturelle. » On trouvera le développement littéraire de cette pensée dans *le Jardin d'Epicure*, de M. Anatole France, pages 201 à 213. Mais aux deux objections ci-dessus, contre le miracle, M. France en ajoute une troisième. On peut, en effet, comme Hume et Renan l'ont fait en quelques endroits, exciper *a posteriori* contre ce que les théologiens appellent la « vérité historique » du miracle, c'est-à-dire la vérité historique du *fait* censé miraculeux ; on peut, comme préfère M. Stapfer, exciper *a priori* contre ce que les théologiens appellent la « vérité philosophique » du miracle, c'est-à-dire la vérité de son *caractère miraculeux*, ou d'une intervention surnaturelle, comme seule explication admissible du fait donné. Mais M. France, avec bien d'autres, dont l'ancêtre commun est Spinoza (*Tractatus theologicus politicus*, VI : *De miraculis*), excipe en outre contre la possibilité de discerner ce caractère miraculeux, à le supposer réel, c'est-à-dire contre ce que les théologiens appellent la « cognoscibilité » du miracle, question distincte de sa possibilité. Dans la première partie de ce travail, n'interviennent que les deux premiers points de vue ; le troisième trouvera sa place dans la seconde partie, sur l'Inconnaissable. Avant de clore cette note, on aime à relever, en passant, l'assurance du ton de M. Stapfer : « Jamais un de nos contemporains, savant ou non, ne reconnaîtra un fait surnaturel. » Dirait-on que M. Stapfer a été contemporain de Pasteur ? et qu'il est contemporain de quelques autres catholiques, savants et même non savants ! Et M. Brunetière permettra qu'on lui fasse observer à ce propos combien nos apologétiques populaires ont plus raison qu'il ne lui semble (*les Difficultés de croire*, p. 9) de prouver « la vérité de la religion, en établissant que de grands mathématiciens ou d'illustres chimistes y ont cru ». « Je ne vois pas encore ce que l'on croit gagner à ce genre d'argumentation, ni, s'il est suranné, les motifs qu'on a de s'en servir », nous dit-on. Mais les motifs, c'est d'abord de faire taire, s'il est possible, ceux qui prétendent au monopole de la science, dans l'incroyance. Mais le motif capital, — et pour peu qu'on ait frayé avec le peuple, on ne peut manquer d'en sentir la force, — c'est d'obvier au plus grand des scandales qui menacent la foi des simples, le spectacle d'un savant incroyant. Inconséquence ou illogisme, si l'on veut, mais rien ne vaut en ce cas l'énumération « des autorités chimiques ou mathématiques », même « dans une question de croyance ». Et au fond c'est encore un des éléments de la meilleure de toutes les logiques, la logique de la Providence, essentiellement sociale.

si l'on peut dire, dans le contraste et la fortune diverse de deux rapports de l'Académie de médecine de Paris (1831 et 1837), ou bien, peut-être, dans les tribulations de ce pauvre Elliotson, l'ami de Thackeray, à qui sa candeur scientifique valut « d'être persécuté comme docteurs savent persécuter[1] ».

On pourrait détacher aussi la discussion de certaines critiques élevées par M. Clodd[2] et Herr Parisch[3] contre le *Rapport du recensement des hallucinations*, publié par la Société de recherche psychique, pour l'année 1894, après une enquête portant sur dix-sept mille individus. Pourquoi pas aussi certaines malices à l'endroit de M. Pierre Janet lui-même, dans l'appendice C sur la cristallomancie[4]? Il ne faudrait pas oublier surtout, comme contre-épreuve de l'objectivité scientifique, la facilité singulière du monde savant à admettre certains contes de ma mère l'oie, sans autre garantie d'authenticité que la « rumeur d'une rumeur[5] » : différences d'attitude qui ressemblent à l'incohérence, et arrachent à un « savant » ce jugement sévère : « On a trop souvent à regretter de voir la supériorité scientifique se passer de logique scientifique[6]. » Que demandons-nous au savant? D'admettre les faits *constatés*, et de ne pas poser en principe que tous les faits, sans exception, peuvent être « sériés », vu que ce principe n'est pas *donné*; et, si tel événement se présente au regard, non de la science, mais de l'inspection philosophique, comme réfractaire à tout enchaînement de cause à effet dans l'ordre créé, de laisser la parole au philosophe, c'est-à-dire dans l'espèce au théologien. Et ce n'est guère autre chose que dit, dans les trois cents pages de son trop court volume, le philosophe (ou le théologien[7]?) qu'est M. Brunetière. Et c'est ce qui donne tant de saveur à cette remarque capitale du comtiste impénitent : « Ce n'est pas un théologien, ni même un métaphysicien, ce n'est pas un « philosophe » ; c'est un « savant » qui a posé les bornes de la science, ou plutôt qui

1. A. Lang, *The Making of religion*, p. 34-35. 2e édition, Longmans, Green and Co, 1900.

2. *Ibid.*, p. 119-127. — 3. *Ibid.*, p. 307-323. — 4. *Ibid.*, p. 340.

5. *Ibid.*, p. 9-11. — 6. *Ibid.*, p. 35.

7. M. Brunetière ne désavoue pas son intention de faire, « au besoin, de la théologie, ou tout au moins de l'apologétique, avec les idées de l'homme qui s'en est cru le plus émancipé » (p. XIII).

les a reconnues[1]. » Mais, avant de quitter M. Lang, il serait dommage de ne pas donner un exemple de cette logique vraiment scientifique, qu'il voudrait voir prévaloir

Sur cette remarque de M. James : « Il arrive constamment qu'un fait soit nié jusqu'à ce qu'en surgisse une interprétation satisfaisante. Alors on s'empresse de l'admettre, et un témoignage qui était tout à fait insuffisant pour établir un fait dans lequel l'Église pouvait avoir quelque intérêt, se trouve tout à fait suffisant aux yeux de la science moderne, dès lors qu'il apparaît qu'un prétendu saint va pouvoir être revendiqué comme un cas d'hystéro-épilepsie... », sur cette remarque malicieuse, M. Lang observe : « Le témoignage qui nous apportait — disons, depuis le temps du Christ — ces faits reconnus à présent comme possibles, n'était donc pas nécessairement mythique. Il n'était pas inapte à transmettre des relations probablement exactes, qui, hier, paraissaient absolument fausses. S'il en est ainsi, où finit au juste son pouvoir de transmission? Envisagés de ce biais, les événements merveilleux relatés dans l'Évangile ne seraient donc plus à écarter *a priori* comme mythiques. Nous ne pouvons plus maintenant récuser un témoignage quelconque comme nécessairement faux, parce qu'il jure avec notre concept actuel du possible, alors que nous-mêmes aujourd'hui, sur la foi de ce témoignage identiquement le même, nous admettons comme réels des faits qui juraient hier avec les idées que nos pères se faisaient du possible[2]. » On sent que, dans la pensée même de l'écrivain, ce n'est là qu'une argumentation *ad hominem*, et qui s'arrête en chemin. Mais il est facile d'en prolonger la portée. De la vérité historique d'une résurrection de mort à la vérité philosophique de son caractère miraculeux, le chemin n'est pas long, au moins pour le sens commun. Aussi ne faudra-t-il s'étonner qu'à moitié de voir l'auteur de l'*Introduction* à la traduction française du *Manuel d'histoire des religions* de M. Chantepie de la Saussaye, M. Hubert, faire la moue devant de pareilles ingénuités d'un anthropologue : « En raison de l'attention presque exclusive qu'ils ont donnée à certaines catégories

1. P. 18.
2. A. Lang, *op. cit.*, p. 23.

de faits, ils (les anthropologues anglais) ont laissé dans leur construction des fissures où se sont glissées des idées contraires aux leurs. On a vu naître dans leur école des ouvrages d'un caractère mixte comme l'*Introduction to the History of Religion*, de M. Jevons et les derniers travaux de M. Andrew Lang, qui essayent de concilier la révélation et l'évolution... Remarquons seulement qu'il n'y a pas de science où l'on admette, par hypothèse, que la régularité des lois supposées soit limitée et puisse être troublée de loin en loin par des interventions inexplicables[1]. » Quand on laisse la porte ouverte aux interventions inexplicables, on peut, comme M. Lang, se consoler à la pensée qu'après tout on n'est pas en si mauvaise compagnie. « Les gens de cette opinion, écrit-il, n'ont pas toujours été des têtes faibles. Non, ce n'est pas parmi les plus faibles que comptent Socrate, Pascal, Napoléon, Cromwell, Charles Gordon, sainte Thérèse et Jeanne d'Arc[2]. »

Sur ce salut à la Pucelle, prendre congé de M. Lang, pour revenir à M. Brunetière, ce n'est pas franchir une grande distance : les deux écrivains marchent côte à côte *sur les chemins de la croyance*, au moins jusqu'au terme de la *première étape*. Était-ce M. Lang ou M. Brunetière qui écrivait : « On voudra bien remarquer à ce propos qu'il se peut que ce soit quelquefois dans la théologie, mais c'est le plus ordinairement en elle-même, et dans l'excès de sa confiance en soi, que la « science », en général, et toute science, en particulier, a rencontré le principal obstacle à ses progrès. Il suffirait, si c'en était ici le lieu, de rappeler les luttes que les Claude Bernard ou les Pasteur ont eues à soutenir contre les « savants » de leur temps. Ce ne sont point des raisons théologiques ni morales qu'on a opposées pendant des années à leurs découvertes, mais ce sont des raisons prétendument scientifiques, ou mieux encore c'était ce qu'on appelle des « faits[3]. » Ou encore : « Témoins ou spectateurs impersonnels et désintéressés des faits, nous n'avons, nous, qu'à les enregistrer, qu'à les classer, ou, comme on dit, à les « sérier »

1. *Manuel d'histoire des religions*, p. XVI. Paris, Colin, 1904.
2. A. Lang, *op. cit.*, p. 304.
3. P. 145, en note.

pour essayer d'entrevoir les rapports qui les lient ; qu'à nous garder d'ailleurs de conclure au delà de ce qu'ils contiennent ; et, si quelqu'un d'eux nous étonne ou nous surprend d'abord, s'il met notre science en défaut ou parfois en déroute, nous n'en avons enfin qu'une leçon à tirer, qui est que le vaste monde enferme plus de choses que notre philosophie, toujours un peu courte, n'en saurait connaître, ou imaginer[1]. »

Oh! qu'il parlait bien, celui qui disait :

> Il y a plus de choses au ciel et sur la terre, Horatio,
> Que n'en saurait rêver votre philosophie !

Le rappel au « fait » est le plus grand service qu'on puisse rendre aux savants qui s'occupent de religion. Et il est étrange que le mot de *phénoménologie de la religion* leur suggère d'abord des théories et des cadres. C'est étrange, à regarder le mot « phénoménologie », qui est une enseigne d'objectivité et d'étude plutôt inventorielle des faits; c'est étrange, encore plus, du moment qu'il s'agit de religion : comment justifier l'élimination *a priori* des commencements absolus, c'est-à-dire des événements sans cause naturelle proportionnée, dans l'étude de phénomènes qui ont ceci de particulier de se réclamer tous de commencements absolus ? Et comment colorer l'arbitraire qui emprisonne de force dans le déterminisme des lois psychologiques de l'individu ou de la société des phénomènes qui protestent tous n'en pas relever ?

Mais si c'est rendre service aux savants, ce n'est certes pas desservir les théologiens, qui n'ont besoin que du fait, et du retour au fait, pour avoir partie gagnée. On l'a toujours compris ainsi parmi nous ; et, si besoin était, l'attitude même et les déclarations de nos adversaires nous eussent forcément rejetés sur notre terrain « positif ». Il eût suffi d'écouter Strauss nous dire en 1835 que l'argument historique en faveur du christianisme « serait en effet décisif, s'il était prouvé que l'histoire biblique a été écrite par des témoins oculaires, ou du moins par des hommes voisins des événements[2] ». Mais

1. P. 25.
2. Strauss, *Vie de Jésus*, traduction Littré, Introduction, § 13, p. 80. Paris, Ladrange, 1856.

plus que ce défi à la vérité historique du miracle, le déni de sa possibilité devait nous faire crier : « Au fait ! » Quand nous entendions Renan nous faire cette déclaration, qui seule de ses écrits est assurée de l'immortalité : « Ce n'est pas parce qu'il a été préalablement démontré que les évangélistes ne méritaient pas une créance absolue, que je rejette les miracles qu'ils racontent ; c'est parce qu'ils racontent des miracles que je dis : « Les Évangiles sont des légendes ; ils peuvent contenir « de l'histoire, mais certainement tout n'y est pas historique[1] », quel théologien ne se fût senti dix fois plus fort, et dix fois plus stimulé de prouver l'historicité de la « légende », pour y acculer son adversaire, en lui disant : « Si pourtant c'est un fait ! » Et avec d'autant plus de raison que ce n'est pas tant sous le patronage de la philosophie que sous celui de la science, que se plaçait cette négation aprioristique du fait : « Ces... négations-là ne sont pas chez nous le résultat de l'exégèse, elles sont antérieures à l'exégèse... Par cela qu'on admet le surnaturel, on est en dehors de la science[2]. » Et, chose piquante, ce ne sont pas seulement des philosophes comme Jules Simon[3] ou M. Séailles[4], ou des « théologiens », comme Auguste Sabatier[5] ou M. J. Réville[6], ce sont des savants, comme M. Berthelot, c'est-à-dire des personnalités qui devraient avoir conscience de ce que c'est que la science, et avoir le souci

1. Renan, *Vie de Jésus*, 33e édition, p. VI.

2. *Ibid.* Ici donc Renan abandonne l'argument *a posteriori* pour l'argument *a priori*. Il ne reproche plus au fait de n'être pas prouvé. Il lui reproche de n'être pas possible. Le caractère miraculeux sert de preuve contre le fait. Renan n'avait rien à apprendre de M. Stapfer. Et quant à la contradiction entre les deux positions, celle où on dit : « Si l'Institut constatait une résurrection de mort, il faudrait croire au miracle » ; et celle où on dit : « Si c'est un miracle, c'est faux », elle pourrait bien en rigueur n'être qu'apparente : il suffit de sous-entendre dans le premier énoncé : « si, *par impossible*, l'Institut », etc. Or *ex absurdo sequitur absurdum*. Raison de plus, par conséquent, pour opposer à ces deux positions, prises à part, des raisons très absolues et très péremptoires, comme c'est, dans une grande mesure, l'effort de M. Brunetière.

3. *La Religion naturelle*, 7e édition, p. 252.

4. « Par ses principes comme par ses conclusions, la science élimine le miracle. » (*Les Affirmations de la conscience moderne*, p. 32. Paris, Colin, 1903.)

5. *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 47 et 83.

6. « Le surnaturel est absolument condamné par la science moderne. » Voir aussi Stapfer, cité plus haut.

de ne pas la commettre, qui écrivent sans sourciller : « Par les connaissances des lois physiques..., la science, depuis deux siècles..., a renversé sans retour les notions du miracle et du surnaturel[1]. » En vérité, on se demande par quel tour de force les lois physiques ont fait cela, et quel coup de massue la thermochimie a bien pu donner au *Talitha cumi* de saint Marc, ou au « Lève-toi, Tabitha » des *Actes*...

Plus bas, ce sera le lieu de discuter s'il peut y avoir une « science » du surnaturel, et déjà maintenant on peut provisoirement concéder que non, si la science consiste à sérier les faits. Mais alors comment ne pas relever l'étrange logique, qui de la négation d'une science du surnaturel permet de passer à la négation du surnaturel par la science ? Alors c'est un axiome ou un principe premier qu'il est permis de nier ce qui n'est pas sérié ou « sériable » ? Tant pis si c'est un fait ; mais du moment qu'il est inexpliqué, et se décèle comme à jamais inexplicable, il a beau être constaté : on peut le rayer du réel !

Malgré ses allures libérales, et même généreuses, n'est-ce pas en vertu de la même logique, un peu césarienne, que M. Harnack a pu écrire : « Qu'une tempête sur l'océan ait été apaisée d'un mot, nous ne le croyons plus, et nous ne devons plus le croire[2] » ? C'est qu'en effet, il lui était arrivé d'écrire à la page précédente : « Tout ce qui arrive dans le temps est soumis aux lois générales du mouvement, et... ainsi, dans ce sens, c'est-à-dire en tant que rupture de l'harmonie des lois de la nature, il ne peut y avoir de miracles[3]. » Tant pis si la tempête a été apaisée, elle n'en avait pas le droit. Et tant pis pour les estropiés de Lourdes, si leurs chairs renaissent, si leurs tibias s'allongent, si leurs bacilles s'enfuient : c'est « en dehors de la science », c'est non avenu.

Certes, contre un pareil état d'esprit on ne réagira jamais trop — fallût-il pour cela faire appel au « positivisme ». Mais enfin est-ce bien nécessaire ? et sans étiquette de positivisme, ne suffit-il pas de répondre en ces termes excellents,

1. *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1891 : *la Crise de l'enseignement secondaire*.
2. *L'Essence du christianisme*, p. 31.
3. *Ibid.*, p. 29.

que fit applaudir, à Amsterdam, M. Brunetière lui-même ? « La vraie réponse est celle-ci, que la négation du surnaturel dans l'histoire est, selon toute apparence, la négation de la loi de l'histoire », — voilà pour la vérité historique du miracle, — « et la négation du surnaturel dans la nature, sans ombre d'hésitation, Messieurs, ni de doute, la négation de la liberté de Dieu », — voilà pour la vérité philosophique. — « Méconnaîtrions-nous que sa « liberté » fait partie de sa définition, et, qu'en conséquence, de nier le surnaturel, c'est exactement la même chose que de nier Dieu ?... Le Dieu d'Épicure et de Lucrèce,

Au fond de son azur immobile et dormant,

dépossédé du droit d'intervenir dans son œuvre, et devenu l'esclave de sa création, n'est pas un Dieu, mais le contraire d'un Dieu[1]. » Et tout n'est-il pas dit, du moins pour qui admet, avec M. Brunetière, « que la nature et l'humanité, qui ne sont pas leur propre cause, ne sont pas davantage à elles-mêmes leur loi et leur fin » ? Et n'y a-t-il pas d'autre part quelque hardiesse à faire honneur à Comte d'un hommage sans réserve à la suprématie du fait ? Assurément il a proclamé « la nécessité continue de prendre les faits observés pour base, directe ou indirecte, mais toujours seule décisive, de toute saine spéculation[2] ». Mais à côté de cette « base », il a posé un « principe fondamental », c'est à savoir « l'assujettissement continu de tous les phénomènes quelconques, inorganiques ou organiques, physiques ou moraux, individuels ou sociaux, à des lois rigoureusement invariables[3] ». Base et fondement, lequel des deux l'emporte ? Le fait, ou la loi ? L'objectivité scientifique, ou le déterminisme philosophique ? Et est-on bien sûr que ce fût celle-là ? Mais j'oublie que c'est là une question à laisser aux « agrégés de philosophie », pour qui d'ailleurs M. Brunetière aura une réponse toute prête : que Comte s'est démenti[4], et qu'au surplus il reste toujours loisible de choisir, surtout dans les thèses

1. *Les Difficultés de croire*, p. 34-36.
2. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 4e édition, t. VI, p. 600.
3. *Ibid.*, p. 607.
4. P. 18.

d'un auteur qui se contredit, et que si la religion du fait n'est pas tout le comtisme, elle en est bien au moins un « extrait[1] », et qui vaut la peine d'être recueilli, ne fût-ce que pour accréditer le principe d'une métaphysique *a posteriori*, qui nous débarrasserait de la métaphysique *a priori* dont nous périssons[2].

Dans ces termes, quel homme d'esprit cherchera querelle à M. Brunetière? Aussi bien, malgré qu'il en pense, n'est-ce peut-être pas tant la glorification du comtisme qui a alarmé les théologiens, que la glorification de l' « Inconnaissable ».

*
* *

L'Absolu érigé en Inconnaissable ! Il n'y a pas eu que le docte P. Gruber à s'attaquer à cette conception : il y a eu toute l'École. Et cela est grave.

Nous nous sommes évertués pendant cinquante ans, avec toute la tradition catholique, — est-il besoin de le dire? — à maintenir que Dieu est connaissable, même sans la foi. Maintenant on nous invite à le dénommer l'Inconnaissable. Ou, pour être plus exact, ce n'est pas Dieu seulement, c'est l'absolu qu'on veut nous faire reléguer dans cet exil honorable, comme un autre Homère, couronné de fleurs, loin de la république des sages. L'absolu ne coïncide pas avec Dieu, ou le divin. Il y a en un sens l'absolu des choses, — leur substance, — en plus de l'absolu distinct des choses, — Dieu ; — et si tout absolu est inconnaissable, dans quel étroit réseau n'emprisonne-t-on pas notre connaissance et notre vie?

C'a été le cri unanime de la philosophie traditionnelle contre le mouvement positiviste, condamné à s'achever dans un absolu relativisme, et par conséquent dans la plus désespérante impuissance de savoir.

C'est le vice peut-être d'un positivisme, nous dit-on, mais pas du vrai ; pas du comtisme, ni du spencérianisme. Car il y a inconnaissable et inconnaissable. Tout inconcevable est inconnaissable ; mais tout inconnaissable n'est pas inconcevable[3], ni même *inaffirmable*. Autre chose est d'être

1. P. 61. — 2. P. 177. — 3. P. 166-167.

hors des prises de la science, autre chose est d'être inabordable à la pensée humaine. Et c'est à la science seulement qu'on enlève Dieu, quand on le déclare inconnaissable ; mais la pensée, mais la connaissance extra-scientifique ne sont pas dépossédées de leur capacité théologique.

Tout dépend alors du concept qu'on se fait de la science ; et c'est précisément ce concept, renouvelé par Comte, qui détermine ses positions, en caractérisant sa méthode.

La métaphysique, la théologie, s'appelaient autrefois des sciences. Maintenant, *par définition*, la science n'a plus pour objet que de « déterminer les phénomènes les uns par les autres, d'après les relations qui existent entre eux », l'antécédent par le conséquent, le conséquent par l'antécédent ; et s'il s'agit de sciences expérimentales et non de simples sciences d'observation, l'idéal sera d'arriver à établir des équations mathématiques, où les phénomènes sensibles sont représentés par des grandeurs, que leur fait correspondre une théorie conventionnelle admise à titre provisoire.

Comment ramener à ce type la connaissance de l'absolu ? L'absolu se laisse-t-il saisir dans le cadre d'une relation phénoménale ? Se laisse-t-il conditionner, emprisonner dans des équations, ou même simplement dans des lois empiriques ? Les scolastiques eux-mêmes ne nous ont-ils pas mis en garde contre ce leurre par leur distinction — théologique autant que philosophique — du sensible *per se*, propre ou commun, et du sensible dit *per accidens*, qui ne l'était donc pas « par soi » mais par intermédiaire, autrement dit, qui ne l'était pas ?

Qu'il s'agisse des choses ou qu'il s'agisse de Dieu, il est bien clair que l'absolu échappe au procédé décrit *aujourd'hui* comme scientifique. L'être en soi ne peut se penser comme pris entre deux groupes de phénomènes, antécédents et conséquents, qui le définissent soit en qualité, soit en quantité. Et dire l'absolu inconnaissable en ce sens par rapport à la « science », c'est à peu près comme si on le disait incalculable, impondérable, non mesurable.

Faudra-t-il croire alors qu'il n'y ait plus de place pour cette métaphysique *a posteriori*, qui devait pourtant du phé-

nomène remonter à l'absolu? Et si elle reste possible, ne sera-t-elle pas une connaissance? et alors où est l'inconnaissable? et dans quelle catégorie de connaissance se rangera-t-elle, si elle n'est pas une science ?

La possibilité d'une métaphysique, et d'une métaphysique *a posteriori* ne serait compromise par le concept positiviste de science, que s'il était dûment établi au préalable qu'il n'y a qu'une manière de traiter le phénomène, c'est à savoir comme anneau d'une chaîne de faits « causants et causés ». Mais il y a peut-être deux manières, et deux manières légitimes, d'envisager les données de l'expérience : ou dans leur liaison naturelle avec d'autres faits, ou comme manifestation d'une réalité, d'un absolu, qui ne nous est pas livré en soi, dans son être intime, mais seulement dans une apparence ou une transparence adaptée à nos sens. Autrement dit, le phénomène pourrait être situé dans un réseau d'actions et de réactions empiriques, ou bien pourra être utilisé comme révélateur de l'ordre transcendant qui le supporte. Le premier procédé engendre la science; le second, la métaphysique. Et le premier ne condamnerait le second que s'il pouvait y avoir conflit entre les deux. Mais comment donc y aura-t-il jamais conflit entre deux ordres de connaissance qui, par hypothèse, appartiennent à des étages différents de l'esprit, et ne peuvent, par conséquent, pas plus se heurter que se rencontrer? Dans un cas il s'agit de ce qui remue dans l'espace et le temps; dans l'autre, de l'intelligible, qui est éternel. Il y a écart entre les deux domaines dès le principe, puisque, dès le principe, sont invoquées des normes logiques toutes différentes, qu'une inévitable similitude de noms ne doit pas faire confondre : ce qui s'appelle causalité dans un cas, c'est le conditionnement phénoménal ; dans l'autre, c'est l'origine ontologique. Fait précurseur, et être générateur n'ont guère rien de commun.

La science ne peut donc s'aheurter à la métaphysique, ni la métaphysique à la science; elles évoluent librement, chacune dans son domaine. L'objet de l'une peut être inconnaissable à l'autre ; mais il reste connaissable à l'homme, qui n'est pas seulement un animal scientifique, ni seulement un

animal métaphysique ; mais qui est les deux, étant un animal raisonnable, doué de raison supérieure et de raison inférieure, comme aurait dit saint Thomas. « C'est une même puissance que la raison supérieure ; mais il y a toutefois différence d'offices et de procédés. Aussi à la raison supérieure attribue-t-on la sagesse, et à la raison inférieure, la science[1]. »

Et, dès lors, avec l'absolu et le divin, c'est aussi son intervention, c'est-à-dire le surnaturel et le miracle, qui fait sa réapparition dans le champ, sinon de la « science » (au sens restreint du mot), du moins de la « sagesse », c'est-à-dire, encore, des connaissances rationnelles. Que le miracle échappe à la science, ce sera précisément sa recommandation auprès du *philosophe*, qui n'y verrait plus rien que de naturel, s'il relevait de la chimie ou de la biologie. Ces sciences restent courtes devant la réalité constatable et inexplicable du fait : et leur silence avertit l'esprit de chercher si un hiatus infranchissable ne s'est pas fait jour entre les énergies mises en œuvre et le résultat obtenu. Le raisonnement conclut avec toute la certitude désirable, dans le cas où une même influence, s'exerçant dans les conditions les plus variées de temps, de lieux, de milieux, à l'improviste et comme à la dérobée, sans limite du côté de la difficulté, sans effort, *ad nutum*, nous apparaît se jouer, saintement, noblement, et charitablement, de toutes les lois connues du monde physique. Mais le procédé sera encore plus bref et plus péremptoire, s'il s'agit ne fût-ce que d'un seul de ces actes qui réclament dans l'agent une vertu équivalemment créatrice, comme la résurrection d'un mort. Pas n'est besoin d'une analyse bien avancée de la vie et de la mort, pour prononcer avec sûreté que le cadavre en décomposition ne contient pas à beaucoup près ce qui reparaît d'être dans le vivant ; que l'instant d'avant et l'instant d'après sont deux incommensurables, et que du premier n'a pu sortir le second sans un supplément d'efficace, forcément divin, si créer est

1. *Somme théologique*, Ire p., q. LXXIX, a. 8. Plus haut, la différence relevée entre ces deux fonctions de la raison, était l'attention de l'une à ce qui est en dehors du temps, et l'attention de l'autre à ce qui est dans le temps.

divin, et si c'est créer que d'enrichir l'être par la production d'un surplus de perfection et d'énergie. Ce n'est pas la science qui crie au miracle, mais c'est néanmoins la raison, dont la seule faculté n'est pas de sérier des faits, mais aussi, le cas échéant, de les reconnaître pour impossibles à sérier, c'est-à-dire à rattacher à autre chose que le divin. Nier le miracle, parce que ce n'est pas la science qui le perçoit, mais la philosophie, c'est à peu près tomber dans le ridicule d'un mélomane qui nierait le soleil, parce qu'il ne s'entend pas.

Mais M. Brunetière n'a pas pris la plume pour nous faire de ces remarques par trop naïves. Il va plus loin; et, d'accord avec Spencer, et, prétend-il bien, d'accord avec Comte, il veut tirer du concept même de science un témoignage en faveur de l'absolu et de l'inconnaissable. L'argumentation est celle qui avait déjà paru dans *le Besoin de croire*[1], mais ici plus abondamment et plus complaisamment développée.

Après avoir mis l'absolu hors la science, après avoir ramené à cela, « en un certain sens, tout le positivisme », après avoir écrit que « la recherche de l'absolu est proprement antiscientifique », qu'il « n'appartient pas à la science de s'en occuper », vu que « la science n'en a pas les moyens[2] », c'est néanmoins du bord de la science même que M. Brunetière veut que nous commencions à affirmer l'existence de l'absolu. « La science est du relatif[3] », et par cela même elle postule le non-relatif comme seul prêtant de l'intelligibilité à tout l'ensemble du relatif dans l'étendue et la durée[4]. Il y a une phrase de Spencer que M. Brunetière ne se lasse pas de citer. Il en avait fait usage déjà dans son discours sur *le Besoin de croire*; dans *les Chemins de la croyance*, il la répète deux fois; c'est celle-ci :

« Dans l'affirmation même que toute connaissance proprement dite est relative, est impliquée l'affirmation qu'il existe un non-relatif... De la nécessité de penser en relation, il s'ensuit que le relatif est lui-même inconcevable à moins

1. *Discours de combat*, 1re série, p. 321.
2. P. 16-18.
3. On ose à peine avertir que *du* marque ici le génitif.
4. Voir p. 46.

d'être rapporté à un non-relatif réel... Si nous ne postulons pas un non-relatif réel, un absolu, le relatif lui-même devient absolu, ce qui est une contradiction. Et l'on voit, en examinant la marche de l'esprit humain, combien il est impossible de se défaire de la conscience d'une chose effective — *an actuality* — placée sous les apparences, et comment de cette impossibilité résulte notre indéfectible croyance en l'existence de cette chose [1]. »

La valeur de l'argument dépendra du sens qu'on attribue à cette relativité de la connaissance. Et c'est à nous expliquer cela en français que s'emploie M. Brunetière, non sans quelque mérite. Et pour résumer ses précisions, cela veut dire trois choses. Premièrement, que toute connaissance est conditionnée par nos facultés ; par exemple, si nos sens étaient autres ou plus nombreux qu'ils ne sont, les « sensibles » seraient aussi autres et plus nombreux, et le monde vraisemblablement assez différent de ce que nous le voyons. Deuxièmement, que rien ne nous est donné que comme engagé dans des relations, dont le propre est toujours d'opposer deux termes l'un à l'autre, les contraires entre eux, l'antécédent et le conséquent, le sujet et l'objet. Troisièmement, et par suite, que rien ne nous est connu dans sa réalité intime, mais seulement dans son aspect relatif. « La théorie moderne de l'unité des forces physiques, ou, dans l'ordre des sciences naturelles, les progrès de l'anatomie et de la physiologie comparée, sont de belles « illustrations » de cette liaison, de cette connexité, de cette solidarité et de cette « relativité » de nos connaissances. Nous ne connaissons la chaleur ou la lumière qu'en fonction du mouvement, et nous ne nous formons une idée du vertébré que comme « relative » à celle du mollusque ou de l'insecte, — et réciproquement [2]. » Rien que de conditionné dans le terme de nos perceptions, et rien que de symbolique dans le mode de nos représentations. Ce qui, loin de saper l'objectivité de notre connaissance, en est le plus ferme soutien, si, comme

1. Phrase citée une première fois, pages 46-47, d'après la traduction de M. Cazelles, et une seconde fois, page 162, d'après celle de Renouvier. La traduction ci-dessus utilise l'une et l'autre.

2. P. 141-142.

l'expérience l'atteste, facultés, faits, relations des faits entre eux et avec les facultés, ne sont pas des créations arbitraires de notre esprit, mais des données nullement à prendre ou à laisser, mais simplement à prendre telles qu'elles sont. On remarquera d'ailleurs que cette relativité n'affecte pas les principes de la raison, qui ne sont pas des faits, ni des relations empiriques, mais des normes, spéculatives ou pratiques, décrétant les conditions d'intelligibilité de tout être ou les conditions de rectitude de toute action, mais d'elles-mêmes ne posant rien dans l'ordre du réel. Par leur contenu même ou plutôt leur absence de contenu concret, ces vérités éternelles échappent totalement à la critique, qui s'exerce sur le phénomène pour en faire apparaître la relativité. En revanche, notre moi, comme on a dû l'observer, tombe pour une part [1] sous cette loi d'universel conditionnement, du moment que nous ne prenons conscience de nous-mêmes que dans notre rencontre avec le non-moi, et qu'ainsi le sujet ne s'apparaît à soi-même qu'en fonction de l'objet. Cela posé, comment la relativité engendre-t-elle l'absolu ?

« Ce serait parler chinois, ou plutôt ce ne serait rien dire, que de dire « qu'un corps plongé dans un fluide perd de « son poids le poids du volume de ce fluide qu'il déplace », si nous n'avions pas une certaine idée de ce que c'est qu'un corps, un fluide, un poids, un volume, et de quelques autres choses encore. Nous ne pensons donc le principe d'Archimède qu' « en relation » de ces choses, et le principe lui-même n'a de sens ou de vérité qu'en fonction de ces relations...

« Mais, corps ou fluides, quand, de l'idée que nous nous en formons, nous avons écarté tout ce qui s'y peut mêler de variable ou de circonstanciel, la définition scientifique s'en trouve composée de ce qu'il y a d'identique ou de permanent en eux. C'est ce quelque chose d'identique ou de permanent qu'Herbert Spencer, en son langage, appelle la chose effec-

1. Mais pour une part seulement, car si le moi se perçoit dans sa connaissance du non-moi, cette connaissance qui le contient est vue intuitivement, sans intermédiaire, dans sa réalité même. Ici le réel n'est pas seulement semblable au connu, mais lui est identique ; l'ordre représentatif et l'ordre représenté n'en font qu'un.

tive, *actuality*, et comme nous n'en pouvons rien connaître, sinon sa permanence et son identité, c'est « cette chose effective » qu'il nomme l'Inconnaissable. Que dira-t-on qu'il y ait dans tout ceci qui ne soit entièrement conforme à la théorie de la relativité de la connaissance, ou plutôt qui n'en dérive? S'il n'existait pas un « inconnaissable » dont les corps, solides ou fluides, ne sont que des manifestations phénoménales, appropriées, si l'on veut, ou adaptées à nos sens, nous ne pourrions nous former aucune idée, même conventionnelle, d'un fluide ou d'un solide; et c'est ainsi que, de la « nécessité même de penser en relation », se conclut la nécessité d'un « non-relatif réel [1]. »

On se partage sur la valeur de cette preuve, — si c'en est une. Il y a des gens pour qui elle a un sens : ils auraient tort de la négliger. Il y en a d'autres pour qui elle n'en a pas, parce qu'il ne leur répugne pas de concevoir les apparences sensibles comme un système de représentations illusoires, purement relatives au « point de vue », comme disait Lequier [2], et le point de vue lui-même comme relatif aux apparences. Nous sommes nos idées, qui sont la façon dont le monde nous apparaît; et le monde se réduit à ses apparences, qui sont la manière dont nous le représentons. Couple de relatifs appuyés l'un sur l'autre; couple indissoluble en droit, bien qu'en fait notre pensée se repose, suivant les occurrences, sur l'un ou sur l'autre des deux termes, comme s'il était principal et commandait l'autre sans être commandé par lui : ce qui, pour lors, le « déconditionne », c'est-à-dire le présente comme absolu. Il est vrai que ce relativisme irréductible ne peut se fonder que sur la négation de notre permanence et de notre identité dans la durée, ou plutôt que sur la négation de toute durée objective. Il y aura projection du moi présent dans le rêve du temps : d'où la « solitude infranchissable » du moment présent, qui, dans les créatures que nous sommes, n'est guère moins monstrueuse que le

1. P. 164-166.

2. Dans une admirable page, publiée par Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, p. 375, où est décrite l'« infranchissable solitude », où nous enfermerait l'hypothèse subjectiviste. Se rappeler l'« île escarpée et sans bords », dont parle M. Brunetière dans *les Motifs d'espérance, discours de combat*, nouvelle série, p. 182.)

solipsisme de la pensée individuelle : c'est trop, ou c'est trop peu; c'est zéro, ou c'est divin. Ainsi, pour qui ne se croit ni Dieu, ni rien, la preuve spencérienne de l'absolu par le relatif serait à retenir, au moins comme argument *ad hominem*.

Et cependant de graves réserves ont été faites par de bons esprits à l'endroit de toute cette épistémologie, comme entachée d'un vice radical de nullité. On y a vu un phénoménisme mitigé, un subjectivisme, non plus de l'individu, mais de la race, qui infirmerait toutes les spéculations ultérieures de l'apologiste, tant dans le domaine de la métaphysique que de l'histoire. Les conclusions sur l'existence de la chose en soi, les leçons de philosophie sociale empruntées aux faits, vaudraient pour l'ordre représentatif, mais nullement pour l'ordre représenté.

Le grief serait fondé, si la thèse était qu'il n'existe rien que de relatif, ou que nous ne pouvons savoir l'existence que du relatif. Il n'est pas fondé, si l'on se borne à dire que l'expérience sensible ne nous livre rien que dans des relations, ou, en d'autres termes, que les données immédiates de la perception extérieure sont toutes du genre relatif. Car alors il reste place pour deux propositions, qui sauvegardent la valeur objective de notre connaissance.

Première proposition : L'au-delà de l'expérience sensible n'est pas nécessairement du relatif, et même est nécessairement de l'absolu.

Au travers et par l'intermédiaire du relatif, se fait connaître l'absolu, comme non-relatif, bien que toujours sous le déguisement du relatif. Autrement dit, nous n'avons de l'absolu, distinct de nous, ou des choses en soi, comme telles, qu'une connaissance analogique au relatif, qui nous sert de truchement. Et par conséquent l'expérience sensible n'est, par rapport aux choses en soi, aux « substances », qu'un langage symbolique.

Ceux qui pensent autrement, et se tiennent pour renseignés directement sur la substance, ou au moins croient la connaître sous ses traits propres, voudraient-ils bien nous dire, par exemple, comment est faite la substance du pain, qui, dans la consécration eucharistique, s'évanouit par transformation au corps du Christ? Pourraient-ils nous dire

par où elle se différencie de la substance du vin, pareillement absente de la coupe ? Peut-être le pourront-ils; mais ce sera en assemblant diverses relations soutenues respectivement par X et par X′, à l'endroit de ces sensibles, *diversis speciebus*, *signis tantum et non rebus*, sur lesquels seuls nous renseigne la perception directe et propre des sens, *qui de accidentibus judicant sibi notis*. Donc la connaissance de l'absolu en fonction du relatif n'a rien qui infirme la valeur objective de ma connaissance métaphysique.

Deuxième proposition : La connaissance des sensibles dans et par des relations n'infirme pas la valeur objective de ma connaissance expérimentale, soit élémentaire, soit scientifique. En effet, les sens gardent alors leur pouvoir d'information directe quant aux propriétés physiques des corps.

Que la saveur de la pêche soit autre chose dans la pêche que dans mon palais, cela est à tout le moins fort croyable, et cela n'empêchera pas que je dise quelque chose d'intelligible et d'objectif, en disant que la pêche est savoureuse, et qu'elle l'est plus que l'oignon. Que telles propriétés de deux corps chimiques ne me soient données que dans leurs actions et réactions réciproques, cela m'empêchera de penser ces propriétés autrement qu'en relations mutuelles, et cela n'enlèvera rien à la vérité de ma connaissance, bien qu'assurément ces propriétés ne soient pas pures relations. Que le mouvement ne soit observable, ou même concevable, que par comparaison avec un point fixe, ou censé tel, cela ne supprime pas la réalité, si ténue soit-elle, de ce qui peut bien rester de non relatif dans la locomotion. Que la durée n'entre dans le champ de mes représentations que comme un système de relations d'*avant* et d'*après*, cela n'empêche pas le réel de ma durée, c'est-à-dire le présent, le seul que je touche, d'être autre chose qu'un *avant*, qu'un *après*, qu'une relation; cela ne m'empêche pas de le savoir, et cependant de gémir avec saint Augustin de la relativité de ma conception.

Ce qui a été dit de la saveur doit-il s'étendre, proportion gardée, aux autres sensibles ? De fait, on a cru retrouver, dans saint Thomas, toute une gamme de la correspondance entre nos sensations et leurs excitants extérieurs. *Minimum* dans l'odorat ou le goût, cette correspondance serait *maximum*

dans la vue. Ainsi la couleur était telle quelle dans les choses vues, tandis que le son ne s'achevait que dans l'ouïe[1]. Qu'on s'accorde, quant au fond de la question, avec ces interprètes de saint Thomas, ou qu'on s'en écarte, dans un sens ou dans l'autre, et qu'on discute, avec conviction même, rien de mieux. Mais qu'on impose certaines solutions au nom de l'objectivité de nos connaissances, et surtout qu'on ait l'air de les imposer au nom de la théologie, cela est dur.

Ce qui est en cause ici, ce n'est pas l'objectivité de la connaissance sensible ; c'est le *quantum* de correspondance entre la sensation et ce à quoi elle nous réfère. Or, même s'il s'agit de la vue et des couleurs, les plus traditionnels des néo-scolastiques ne tiennent pas pour une correspondance absolue. Et pour ne parler ni du P. Hahn, ni de M. Domet de Vorges, qu'on prenne par exemple Tilmann Pesch, S. J., *Institutiones philosophiæ naturalis* : « Nous voulons dire que les représentations sensibles sont conformes aux qualités sensibles des choses, non pas seulement regardées relativement, en tant que modifiées par le sujet sentant, mais encore considérées absolument; de sorte que la représentation n'est pas seulement le signe, mais encore la ressemblance et l'image de la qualité réelle. *Nous avouons d'ailleurs que cette conformité n'est pas parfaite ni adéquate*[2]. » Et veut-on savoir quelle latitude laisse cette absence d'équation complète ? Qu'on en juge par le passage suivant : « Dans la question qui nous occupe, Leibniz n'est nullement d'un avis contraire au nôtre : il admet en effet une certaine convenance et une ressemblance entre les choses... et leurs représentations[3]. » En preuve, est apportée cette phrase extraite des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (liv. II, chap. VIII) : « Je dirais plutôt qu'il y a une manière de ressemblance non pas entière, et pour ainsi dire *in terminis*, mais expressive, ou une manière de rapport d'ordre, comme une ellipse, et même une parabole ou hyperbole ressemblant en quelque

1. Saint Thomas, *Commentaire sur le « Traité de l'âme » d'Aristote*, liv. II, leçon XVI.

2. Tilmann Pesch, S. J., *Institutiones philosophiæ naturalis*, p. 422. Fribourg-en-Brisgau, 1881.

3. *Ibid.*, p. 426.

façon au cercle, dont elles sont la projection sur le plan, puisqu'il y a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est projeté et la projection qui s'en fait, chaque point de l'un répondant suivant une certaine relation à chaque point de l'autre. »

Il y a donc une question de plus et de moins, un écart dans l'approximation, qui ne met aucunement en danger l'objectivité de nos connaissances fondamentales. Et fût-on, à tort, je le crains, aussi critique pour le sens de la vue que certains thomistes pour le sens de l'ouïe, il est bien clair que l'objectivité de nos perceptions n'en serait pas « ruinée ». Même alors, dira-t-on qu'un aveugle-né, réduit aux seules sensations inférieures à la vue, n'aurait aucune connaissance objective du monde extérieur ?

Du point de vue de la théologie, qui procède surtout par autorité, il suffira de dire que ce « phénoménisme mitigé » reste encore bien en deçà des conceptions de saint Augustin, écrivant dans le *Traité de la vraie religion* : « Les yeux non plus ne nous trompent pas ; car ils ne peuvent nous rapporter que leur propre état sensitif. Que si, non seulement eux, mais encore tous les autres sens corporels nous font savoir comment ils sont affectés, je ne vois pas ce qu'on peut leur demander de plus[1]. » Il faudrait pouvoir citer aussi, dans toute son étendue, et dans l'énergie native du texte, la règle que le même saint docteur trace, au IIIe livre *Contre les académiciens* : ne rien demander aux sens que ce qu'ils peuvent donner ; « il est injuste d'exiger d'eux plus qu'ils ne peuvent ». Or qui niera qu'ils nous rapportent des apparences ? « Eh bien, que votre assentissement se limite au fait que les choses vous apparaissent ainsi, et vous ne pourrez pas vous tromper. » Et qui sait si la sagesse ne consiste pas à n'accorder aux sens qu'une créance hypothétique, pour réserver son assentiment plénier à la lumière de l'intelligence[2] ?

1. Saint Augustin, *Traité de la vraie religion*, chap. XXXIII. (*P. L.*, t. XXXIV, col. 149.) Cf. chap. XXXVI (col. 152).

2. Saint Augustin, *Traité contre les académiciens*, liv. III, chap. XI. (*P. L.*, t. XXXII, col. 947-948.) Cf. *Traité de la Trinité*, liv. IX, chap. I (*P. L.*, t. XLII, col. 986-987), où saint Augustin a un mot dur pour les *tardioribus ingeniis*, dont il essaye de se faire entendre.

C'est une question de savoir si saint Augustin a vu juste. Mais quiconque a lu consciencieusement le *Traité contre les académiciens*, le *Traité de la vie heureuse*, le *Traité de l'ordre*, les deux livres de *Soliloques*, le *Traité, du libre arbitre* et le Xe livre du *Traité de la Trinité*, conviendra que la méthode philosophique du grand docteur est fidèlement résumée en ces quelques mots : « C'est par l'analyse psychologique qu'on peut trouver l'âme et Dieu, et ébaucher une représentation du monde. C'est de là que peut partir le sceptique pour arriver à la connaissance de la vérité, vers laquelle soupire la moelle de son âme[1]. » M. Brunetière est moins criticiste que saint Augustin.

Pour conclure : sauf meilleur avis, il n'apparaît rien de compromettant, ni du point de vue rationnel, ni du point de vue théologique, dans l'épistémologie des *Chemins de la croyance*; pourvu que l'on réserve ces deux points, à l'encontre desquels M. Brunetière ni n'a écrit une ligne, ni n'a besoin d'en écrire une seule pour le bien de sa thèse :

1° Nos phénomènes mentaux se voient par identité, et sans intermédiaire; et l'existence, non seulement des actes, mais du sujet pensant s'aperçoit par conscience directe dans les phénomènes mentaux.

2° Les principes directeurs de la raison spéculative et pratique ne sont connus ni dans ni par des relations, bien qu'à l'occasion du relatif. Ils se font voir dans leur absolue nécessité, perçue comme telle.

A ces conditions, il ne semble pas que la relativité de la connaissance, telle que la présente M. Brunetière, implique aucun phénoménisme même mitigé, ni aucun subjectivisme même racial.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il y a d'intéressant pour le théologien, c'est de se trouver en présence d'une notion de l'inconnaissable, qui a singulièrement perdu de son intransigeance, depuis les beaux jours où inconnaissable voulait simplement dire « impensable » ; où l'on prenait pour synonymes l'impossibilité d'être connu dans sa nature propre, et l'impossibilité

1. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édition, t. III, p. 250.

d'être connu comme ayant une nature propre, différente de toutes les autres, et cependant racontée — ou du moins épelée par elles toutes. Veut-on voir de nouveau, dans le monde, une participation de l'incréé, une empreinte de l'acte pur sur la pure puissance, un reflet de l'être au front de ce qui n'est pas l'être, mais a l'être ? alors le monde recommencera à chanter la gloire de Dieu. Il orientera nos esprits vers un Idéal situé par delà les régions de nos images et de nos idées ; et ce sera à la fois nous renseigner suffisamment sur sa transcendance, et nous permettre néanmoins de concentrer en lui la plénitude de toutes les perfections éparses et morcelées à la surface de la terre. L'inconnaissable se révèle ainsi comme une lumière infiniment pure, qui aurait traversé un prisme infiniment réfracteur.

Que s'il y a beaucoup d'agnostiques pour suivre M. Brunetière jusqu'à cette conception, nous y applaudirons ; ils n'auront fait que revenir au Dieu de la foi, au Dieu de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Chrysostome, de Denys et de saint Thomas, qui n'a jamais cessé d'être le nôtre.

A ceux de ses contemporains qui tenaient pour « proportionnée » (σύμμετρον) aux facultés humaines « l'intelligence » (κατανόησιν) de la divine nature, saint Basile ne craignait pas de répondre :

« Ce que les théologiens en ont pu écrire ne sont que des tropes et des allégories, où les mots renvoient à des notions étrangères... Laissant donc de côté toute indiscrète étude de la divine essence, comme fort au-dessus de notre portée, tenons-nous-en simplement au conseil de l'apôtre, qui nous dit : « Il faut croire avant tout qu'il y a un Dieu, et qu'à ceux « qui le cherchent il réserve une récompense. » Car ce n'est pas de rechercher curieusement ce qu'il est, mais de confesser qu'il est, qui nous procurera le salut [1]. »

Saint Grégoire de Nysse traite d'idolâtres ceux qui prennent leurs idées pour proprement expressives de la divinité, « fai-

1. Saint Basile, *Contre Eunomius*, liv. I, n° 14. (*P. G.*, t. XXIX, col. 544-545.) Cf. Lettre 234, n° 2 (*P. G.*, t. XXXII, col. 869) et *Sermon sur la foi*, § 2 (*P. G.*, t. XXXI, col. 681).

sant une idole de leur pensée », « déifiant leur concept[1] », par cela seul qu'ils le donnent pour « représentatif de la nature » divine[2].

« La divinité, en ce qui est de sa nature, ne se laisse ni atteindre ni concevoir (ἀνέπαφόν τε καὶ ἀκατανόητον). Elle échappe à toutes les divinations de la raison. La raison humaine, en s'évertuant à l'explorer, touche du désir l'Inabordable et le Transcendant; elle n'a pas la vue assez perçante, pour pénétrer de son regard l'Invisible. D'autre part, toute approximation ne lui est pas si absolument interdite qu'elle ne puisse se faire aucune image de ce qu'elle cherche. Ses réflexions lui en font atteindre quelque chose ; et le fait même de n'y pouvoir entrer lui en donne quelque concept, en lui imposant cette évidence, que l'objet de ses recherches est au-dessus de toute connaissance (γνῶσιν ἐναργῆ, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν γνῶσιν τὸ ζητούμενον εἶναι[3]). »

Pour saint Grégoire de Nazianze, « c'est une chose manifeste que l'existence de l'auteur, du moteur et du conservateur des êtres... Mais, chose manifeste aussi, qu'il n'est rien de ce que nous imaginons, rien de ce que nous concevons, rien de ce que décrit notre parole[4] ».

« Leur âme même, dit saint Chrysostome en parlant des anoméens, leur est inconnaissable, et ils prétendent connaître distinctement son auteur !... Abîme de leur folie ! Les païens eux-mêmes, dans leur égarement, ne l'ont pas égalée. Nul d'entre eux n'a osé donner une définition de l'être divin[5]. »

1. Saint Grégoire de Nysse, *Contre Ennomius*, liv. XII. (*P. G.*, t. XLV, col. 944.)

2. *Ibid.*, col. 952. — 3. *Ibid.*, col. 956.

4. Saint Grégoire de Nazianze, Discours 28, *Sur la théologie*, § 6. (*P. G.*, t. XXXVI, col. 33.) Remarquer aussi les paragraphes 4, 11, 17. Cf. Discours 45, § 3. (*P. G.*, t. XXXVI, col. 625-628.)

5. Saint Jean Chrysostome, *Homélie 5e contre les anoméens*, §§ 4 et 5. (*P. G.*, t. XLVIII, col. 740-742.) Intitulées Περὶ Ἀκαταλήπτου, ces homélies pourraient s'appeler, en français, *Homélies sur l'Inconnaissable*. Pas plus à l'époque patristique qu'à l'époque classique, le mot καταλαμβάνω, quand il est employé dans une acception intellectuelle, ne signifie, de soi, une connaissance adéquate ou compréhensive, telle que les théologiens la refusent aux bienheureux, mais seulement une connaissance propre, telle que nous ne pouvons l'avoir de Dieu en cette vie. Qu'il suffise de signaler : Irénée, *Contre les hérésies*, liv. IV, chap. xx, n° 5 (*P. G.*, t. VII, col. 1035) ; Clément

Saint Thomas est particulièrement intéressant dans le *Commentaire sur le « Traité de la Trinité » de Boèce*, quand il écrit : « Nous ne pouvons, dans la vie présente, arriver à connaître rien de Dieu, sinon qu'il est[1]. » Et cependant, s'objecte-t-il, « on ne peut, d'aucune chose, savoir qu'elle est, si l'on ne voit, de façon quelconque, ce qu'elle est, clairement ou confusément ». Il est vrai et, pour les autres choses, la connaissance d'un élément plus ou moins générique, ou d'une qualité plus ou moins générale, y suffira. Mais Dieu n'est d'aucun genre, n'a aucune qualité : « au lieu de genre on y mettra donc des négations », et « au lieu de qualités, un rapport de cause à effet avec les choses sensibles[2] ».

Sur ce chapitre, saint Thomas était à bonne école : qu'on entende son maître, Denys.

« A parler vrai, supérieure à toute essence est cette suressentielle infinité, supérieure à toute intelligence est cette surintelligible unité. Nulle conception ne conçoit l'inconcevable Un, nulle parole ne dit l'indicible Bon : unité unifiant

d'Alexandrie, *Stromates*, liv. VII, chap. II (*P. G.*, t. IX, col. 488) : Origène, *Contre Celse*, liv. VI, chap. LXV (*P. G.*, t. II, col. 1397); Grégoire de Nazianze, Discours 33, § 17 (*P. G.*, t. XXXVI, col. 237). Dans tous ces passages, et dans bien d'autres, on nous assure que nous aurons de Dieu, dans la vie future, cette κατάληψις qui nous est aujourd'hui impossible. La difficulté que semblerait faire l'identification de la περιγραφή et de la κατάληψις dans un passage du *Discours* précité de saint Grégoire de Nazianze (§ 10, *P. G.*, t. XXXVI, col. 40), ne saurait prescrire contre les passages ci-dessus, et d'ailleurs paraît elle-même susceptible de plusieurs solutions satisfaisantes. Au surplus, saint Jean Chrysostome, lui-même, dans l'*Homélie 2e contre les anoméens*, § 6 (*P. G.*, t. XLVIII, col. 717), commentant l'*Epître aux Philippiens*, III, 13, nous montre la κατάληψις comme une connaissance achevée et définitive, que saint Paul n'a pas *encore* atteinte, tant qu'il est sur la terre, mais vers laquelle il se meut par la foi. Il convient de laisser à saint Jean Chrysostome la responsabilité de cette interprétation exégétique, qui n'est peut-être pas la plus sûre, s'il est vrai (voyez Grimm, *Lexicon græco-latinum in Libros N. T.*, 4e édition, Leipzig, 1903, ou Blass, *Evangelium secundum Johannem cum variæ lectionis delectu*, Leipzig, 1902) que, nulle part, dans le Nouveau Testament, le mot καταλαμβάνω n'a été employé dans un sens intellectuel. Aussi voyons-nous Chrysostome lui-même, dans ses *Homélies sur l'Épître aux Philippiens*, probablement postérieures, délaisser cette interprétation pour une autre, toute différente (*in h. l.*, *P. G.*, t. LXII, col. 270-271). La première garde néanmoins son intérêt pour éclairer le sens que Chrysostome donnait à l'acception intellectuelle du mot κατάληψις.

1. Saint Thomas, *op. cit.*, q. I, a. 2. Cf. q. VI, a. 3.
2. *Ibid.*, q. VI, a. 3.

toute unité et essence suressentielle, et intelligence intintelligible, et parole ineffable ; irrationabilité, inconcevabilité, innommabilité ; n'étant à la façon d'aucun être ; cause de tout être en tous êtres et soi-même n'*étant* pas [1] : comme située par delà toute manière d'être [2]. »

« Aussi la trouveras-tu célébrée par nombre de théologiens, non seulement comme invisible et incompréhensible, mais comme se refusant à toute recherche et à toute curiosité, vu qu'il n'est pas de traces d'aucun qui soit parvenu au secret de son infinité [3]. »

« Dans le présent, l'analogie de notre condition veut que les sacrés voiles charitablement tendus par l'Écriture et la Tradition authentique recouvrent l'intelligible par le sensible, vêtent de formes et de figure ce qui est sans forme et sans figure, et multiplient et moulent la surnaturelle et infaçonnable simplicité en une variété de symboles particuliers [4]. »

« Ce qu'est l'Un, l'Inconnaissable, le Surressentiel, le Bon par soi, j'entends la Trine Unité, également divine, également bonne, cela ne peut ni se dire ni se penser... Il ne faut donc la louer, ni comme raison ou puissance, ni comme intelligence ou vie ou essence, mais comme éminemment surélevée au-dessus de tout état, de tout mouvement, de toute vie, de toute imagination, de toute opinion, de tout nom, de toute raison, de toute intellection, de toute pensée, de tout être, de toute station, de toute session, de toute union, de toute limitation, de toute illimitation, de tout ce qui est être... Mais, d'autre part, puisque subsistance de la bonté, elle est par son être même cause de tous les êtres, il faut louer d'après ses effets la principielle bonté de la providence du Dieu des dieux : puisque c'est par rapport à elle qu'existent toutes choses, et à cause d'elle ; et elle est avant toutes choses, et toutes choses ont en elle leur consistance ; et son

1. Il est nécessaire cependant d'observer ici que le nominaliste extravagant que fut Nicolas d'Autrecourt se fit condamner par la cour papale d'Avignon, pour avoir enseigné que *Deus est, Deus non est, penitus idem significant, licet alio modo.* Cette proposition encourut la note *falsum.* Cf. Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, sectio prior, p. 579.

2. Denys, *Des Noms divins*, chap. I, § 1. (*P. G.*, t. III, col. 588.)

3. *Ibid.*, § 2.

4. *Ibid.*, § 4. (*P. G.*, t. III, col. 592.)

existence même est l'origine et le soutien de l'univers[1]. »

Certes, M. Brunetière ne peut songer à dépasser la hardiesse de ce langage; et c'est sous les réserves qui s'imposent à Denys même, qu'il a pu être amené à faire ce rapprochement :

« L'inconnaissable du positivisme se communique à nous par quelques-unes de ses modalités, comme le « Dieu caché » par quelques-unes de ses manifestations. *Enarrant cœli gloriam Dei :* l'inconnaissable se prouve en se manifestant dans la catégorie de la relation, je serais presque tenté de dire : « en y tombant » ; et voilà, grâce à la science elle-même, la porte rouverte non seulement à la métaphysique, mais à la théologie[2]. »

La théologie n'aurait aucune difficulté à saluer Dieu, et en général tout absolu, du nom d'Inconnaissable, si l'on entendait par là que nul absolu n'est saisissable ni déterminable par les procédés de la science; que Dieu en particulier restera toujours transcendant relativement à quelque idée qu'on puisse se former de lui, par quelque procédé que ce soit, de métaphysique ou de foi[3]; et qu'enfin, même dans la vie bienheureuse, il reste vrai de dire de ceux-là mêmes qui voient Dieu le plus intimement, qu'ils n'en ont que plus d'évidence et d'expérience de son incompréhensibilité à toute intelligence autre que la sienne.

Mais la théologie se défie des équivoques et regarde à favoriser l'attitude ambiguë de tel agnostique, qui ici déclarera Dieu simplement, absolument, impensable, sans restriction ni réserve : position d'attaque; et là, position de défense, lui restituera tous les attributs qui sont nécessaires pour pouvoir y penser ou en parler; et enfin, position d'équilibre, se flattera de n'avoir accumulé les symboles religieux que pour satisfaire un besoin affectif, sans préjudice du nihilisme logique. Enfin, quand bien même, ce qui

1. Denys, *Des Noms divins*, chap. I, § 5. (*P. G.*, t. III, col. 593.)
2. P. 50.
3. « Nous n'en pouvons savoir le *quid est*, ni par la voie de la connaissance naturelle, ni par la voie de la révélation : parce que le rayon de la divine lumière ne nous parvient que réfracté à travers notre manière d'être. » (Saint Thomas, *Commentaire sur le « Traité de la Trinité » de Boèce*, q. VI, a. 3.)

est douteux, les maîtres de l'agnosticisme n'eussent dans le fond voulu dire que ce qu'ont dit nos maîtres, faudra-t-il s'étonner que les théologiens aient mis du temps à s'en apercevoir[1] ? Le ton fastueux de la nouvelle école pouvait faire croire à quelque chose de plus inouï.

Souhaitons d'autant plus que ses adeptes entrent nombreux par la porte que leur ouvre M. Brunetière. Et puissions-nous n'entendre plus de ces plaisantes doléances : Je ne puis m'accommoder du Dieu de l'Église ; il me faut une idée plus religieuse : celle d'un Dieu qui échappe à mes idées. — Dieu dépasse aussi les idées et les anticipations de l'Église, et c'est précisément l'enseignement ecclésiastique, que Dieu n'est être, puissance, sagesse, bonté, que par delà toute idée de bonté, de sagesse, de puissance et d'être.

*
* *

Dans le langage des huit derniers siècles, cette affirmation de l'infini s'appelait science ; elle était même le terme et le sommet de la science, parce qu'en elle s'achevait la connaissance des choses dans leurs causes. On n'avait pas encore isolé aussi abruptement que de nos jours le domaine des principes transcendants et celui des agents phénoménaux. Aujourd'hui, n'étant plus science, sera-t-elle croyance ? sera-t-elle foi ?

Comme il faut un nom à cet ordre de connaissance qui reste extérieur à la science, l'usage s'est introduit de le qualifier de croyance. Et ici apparaît en plein l'élasticité, en même temps que la relativité de cette dénomination. Il y a toute une échelle graduée des sens du mot « croyance », et inversement des sens du mot « science », comprise entre ces deux termes extrêmes, la conscience du moi, qui n'est en aucun sens objet de croyance, et la foi théologique, qui n'est en aucun sens susceptible de l'appellation de science.

Selon que la distinction se fera de plus en plus rigoureuse

1. Saint Thomas, *op. cit.*, q. VI, a. 3. « En vérité, mon révérend Père ! et pourquoi [l'inconnaissable] ne serait-ce pas le « Dieu caché » de l'Écriture ? ou le « Dieu inconnu » de saint Paul ? » C'est des étonnements du P. Gruber que s'étonne ici M. Brunetière.

entre ce qui est *donné en soi* et ce qui *n'est pas donné en soi* mais *par intermédiaire*, de plus en plus aussi se dégage ce qui est de *science* et ce qui est de *croyance* dans les divers ordres de connaissance.

Ainsi le moi phénoménal est tout entier donné en soi, et tout entier objet de science. Les propriétés sensibles des corps, si on les compare aux faits de conscience, dans lesquels et à travers lesquels elles sont atteintes, seront donc objet de croyance. Mais, à les comparer aux substances dont elles sont les manifestations, elles jouent le rôle de données, et pour autant appartiennent à la science; tandis que les substances resteront objets de croyance jusqu'à ce qu'elles soient mises en regard de la cause transcendante du monde, à qui elles servent à leur tour de témoins. Mais le Dieu créateur lui-même, bien qu'objet de croyance, par ce côté, devient objet de science, par un autre : dès là que son affirmation philosophique se soude à l'acte de foi chrétienne sur les mystères inaccessibles révélés par le témoin divin. L'adhésion aux mystères est alors consentie par le fidèle, non comme le produit et le terme d'un effort dialectique, mais comme un premier hommage rendu à la vérité première, qui en se proposant surnaturellement comme fin unique de notre vie, impose la primordiale obligation de la reconnaître et de l'avouer pour telle.

C'est cette croyance qui est la *foi*, fruit du cœur, — ce qui ne veut pas dire du sentiment, mais de l'homme moral. Et elle n'est, par cela même, que croyance. Non seulement son objet n'est pas donné en lui-même, si peu que ce soit, mais encore il n'est atteint par l'esprit que sous l'impulsion essentielle d'un amour initial, ressortissant à une moralité surnaturelle.

La croyance philosophique à l'Auteur de la nature ne connait pas cet hiatus de l'intelligence et de la volonté : tout y est homogène et d'un seul tenant; Dieu s'y donne à la raison comme terme d'un raisonnement. Aussi est-elle moins croyance : ce n'est plus un témoin cru pour l'autorité de son témoignage, c'est une cause proclamée par ses effets. Et les êtres créés eux-mêmes se rapprochent encore plus du domaine par excellence de la science, si ce sont leurs acci-

dents intrinsèques qui les sensibilisent; mais combien plus encore, ces accidents eux-mêmes, s'il est vrai, au sens où a pu le dire Aristote, que de la sensation et du sensible il se fait quelque chose d'*un*, ou, plus énergiquement encore, que « le sensible en acte est le sens en acte ».

Témoignages, effets, propriétés, substituts mentaux, telle est la gradation descendante qu'on pourrait établir parmi les intermédiaires entre le sujet et l'objet, et parallèlement la gradation qui s'observe entre les acceptions du mot « croyance », depuis la foi chrétienne jusqu'à la simple affirmation du non-moi, en passant par la connaissance rationnelle de Dieu, absolu, distinct des choses, et la certitude foncière et irraisonnée de l'absolu des choses.

Et ces classifications dépassent la portée académique d'une question de dictionnaire, du moment que c'est par la distinction entre la science et la croyance qu'on s'étudie à éliminer la conception d'une « morale scientifique » ou qu'on entreprend de résoudre, en le niant, le problème des antinomies, tant rebattues, entre la science et la foi.

« Pour ma part, je n'entends pas ce que l'on veut dire quand on parle d'une « morale scientifique » ou « fondée sur la science ». Et, en effet, n'est-ce pas ici le cas de demander : Qu'est-ce que la science? J'ai sous les yeux un opuscule encore assez récent, — il est daté de 1901, — qui fait partie de la *Bibliothèque internationale des sciences sociologiques*, et qui s'intitule : *la Morale basée sur la démographie*. Je comprends ce que ces mots veulent dire. Je comprendrais également que l'on se proposât de fonder une morale sur les sciences biologiques, sur la zoologie, par exemple, ou sur la physiologie comparée. Mais, déjà, qu'est-ce que pourrait bien être une morale fondée sur la chimie, voire organique, ou sur la géométrie à $n + 1$ dimensions?

« Finissons-en donc avec cette plaisanterie. Il peut y avoir des savants qui s'occupent utilement de morale. On peut porter dans l'examen des questions morales ces habitudes de précision, de rigueur et de logique, dont on fait honneur à la « méthode scientifique ». On peut admettre enfin qu'il y ait une « science de la morale ». Mais ce qu'on ne peut pas

dire, c'est qu'il y ait une « morale scientifique » ou « fondée sur la science »; ni que la connaissance de nos devoirs dépende, en quelque cas et dans quelque mesure que ce soit, de l'état de nos connaissances en microbiologie. « Cela « est d'un autre ordre », comme disait Pascal[1]. »

Il n'y a rien à ajouter à cette page. On ne peut, avec plus de nerf, faire justice de certaines prétentions exorbitantes. L'hétérogénéité de la science et de la morale, évidente pour le commun des mortels, a besoin d'être rappelée à certaines sommités de l'Institut.

Le conflit entre la science et la religion appelle plus de distinctions et de précautions.

Certes c'est une parole au-dessus de toute critique que celle-ci : « Qu'il n'y ait pas, qu'il ne puisse pas y avoir de contradiction radicale, ou d'opposition entre la science et la foi, nul — à moins, Messieurs, que ce ne soit vous — n'en est plus profondément convaincu que moi[2]. » Et ce n'est pas dans cette revue qu'on s'offusquera d'un acte de foi aussi net et aussi élémentaire.

Mais souscrira-t-on sans réserve à la déclaration qui figure quelques pages plus loin? « Je ne comprends pas là-dessus [sur la question du miracle] ce que de certains théologiens croient gagner à s'aveugler sur la position de la question et sur la réalité du conflit qu'une « fausse science », ainsi qu'ils l'appellent, a soulevé entre la science et la religion. Car encore leur faudrait-il montrer que cette science est « fausse », et généralement c'est ce qu'ils n'ont pas essayé de faire, et pour cause. Il n'y a pas d'opposition entre la science et la religion ; cela est vrai, et j'en suis convaincu ; mais c'est à une condition, qui est qu'on ne demande pas à la religion de décider des questions scientifiques, et à la science d'intervenir dans les questions religieuses[3]. »

N'y a-t-il pas quelque chose d'arbitraire et de factice dans ce départagement *a priori* des provinces de la science et de la religion : « Vous à droite, et vous à gauche, et ne venez jamais me parler ensemble ; et ne vous parlez jamais l'une à

1. P. 294-296. Cf. p. 95.
2. *Les Difficultés de croire*, p. 4-5. — 3. *Ibid.*, p. 8-9.

l'autre » ? La réalité est plus complexe. C'est une question de critique littéraire et en même temps une question de foi ou de doctrine, que le sens original de telle proposition de Jansénius ou de Baïus. C'est une question de critique historique que l'identité substantielle de la Vulgate diffuse dans la chrétienté (antérieurement même à son exemplaire sixtin ou clémentin), avec la parole de Dieu originellement délivrée par le canal des prophètes et des hagiographes. C'est une question de science, et en même temps une question de foi, que la captivité des Hébreux en Égypte, ou leur séjour dans le désert, ou encore que la messianicité de tel oracle; et tout de même la littéralité de tel récit évangélique — disons son historicité — ressortît pareillement aux philologues et aux juges de la foi. Et M. Brunetière fait plus qu'en convenir; il le proclame éloquemment dans ces paroles d'une nerveuse concision : « C'est dans l'histoire, Messieurs, que Jésus-Christ a paru et s'est incarné ; c'est dans l'histoire que les apôtres ont prêché ; c'est dans l'histoire que l'Église chrétienne s'est développée; c'est dans l'histoire que nous pensons nous-mêmes, *in ea vivimus*, *movemur et sumus*; c'est dans l'histoire que nos adversaires nous attaquent; et c'est donc dans l'histoire qu'il nous faut, à notre tour, soutenir et repousser leur assaut[1]. »

Et encore dans cette note finale de son discours d'Amsterdam :

« Ni la question du « surnaturel » ne peut être traitée dans une indépendance entière des questions d' « exégèse », ni celles-ci sans une connaissance des problèmes que soulève la science des « religions comparées ». « Elles s'entretien- « nent », dirait encore Pascal, et elles se commandent. Toute l'exégèse rationaliste, celle de Strauss ou de Renan, est non seulement commandée, mais déterminée par la négation du surnaturel ; mais il est évident que la question du surnaturel ne pouvant elle-même se poser, et de fait n'étant posée que dans l'histoire, elle dépend de la solution qu'on donne aux problèmes de l'exégèse[2]. »

1. *Les Difficultés de croire*, p. 19.
2. *Ibid.*, p. 38-39. Cf. p. 13 : « L'exégèse rationaliste a été, de notre

Mais alors? mais alors, c'est qu'on ne s'entend pas sur la qualification de science, tantôt réduite aux seules sciences naturelles[1], tantôt étendue à toutes les disciplines méthodiques en matière de faits. Aussi voit-on M. Brunetière ici nous parler de la « science des religions comparées », et là[2] refuser à l'exégèse le nom de science.

Si c'est la physique et la biologie qui constituent la science, alors nul doute que la religion ne soit constituée, même comme religion positive, dans une entière indépendance des lois de l'attraction, ou de celles de la nutrition, et réciproquement. Mais si c'était là le point qu'on voulait rappeler aux théologiens, était-il besoin de les chapitrer sur leur objection aux oppositions d'une fausse science, « comme ils l'appellent » (après saint Paul !)? Car cette fausse science à laquelle ils objectent dans leurs controverses avec les rationalistes *sur la réalité du miracle*[3], ce n'est pas l'astronomie, ni la chimie, mais c'est plutôt, si je les connais bien, cette science, dite volontiers « allemande », qui englobe tout ce qui s'est élucubré de faux, d'aventureux, de malsonnant pour les oreilles théologiques, ou même simplement de nouveau, sur le terrain exégétique et historique, depuis une cinquantaine d'années. M. Brunetière en connaît-il beaucoup qui, pour défendre le récit de Matthieu (VIII, 23 *sqq.*), Marc (IV, 36 *sqq.*) et Luc (VIII, 22 *sqq.*) sur la tempête apaisée d'un mot, s'inscrivent en faux contre les découvertes de la météorologie sur les lois des cyclones? Ils s'en prennent généralement plutôt au parti pris des rationalistes contre tout récit de fait

temps, la grande ouvrière du doute en matière de religion; et je suis bien obligé d'ajouter qu'elle le sera pour aussi longtemps que nous ne l'aurons pas vaincue sur son propre terrain, qui est celui de l'érudition. »

1. Voyez *Sur les chemins de la croyance*, chap. II, § 2 : *l'Évolution du concept de science*.

2. *Les Difficultés de croire*, p. 27.

3. Bien entendu, il est question des théologiens de l'École, de ceux qui ont la responsabilité de l'enseignement ecclésiastique, et non pas de tels ou tels apologistes bien intentionnés, mais au langage peu surveillé, et qui ont pu fournir à Auguste Sabatier (*Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 81 *sqq.*) et à M. Buisson (*la Religion, la Morale et la Science*, 2e édition, Fischbacher, 1901, p. 205-212) l'occasion d'une trop facile victoire. Mais, bien moins encore, pourrait-il s'agir ici de la grande mémoire de Malebranche.

miraculeux; et la fausse science qu'ils dénoncent n'est pas celle de Montsouris ou de Greenwich, mais celle de Berlin et de M. Harnack, celle des congrès de la libre pensée, des revues de l'enseignement primaire supérieur, et, pour descendre tout en bas de l'échelle, celle des auteurs de préfaces aux discours de M. Combes ou des feuilletonistes de *la Lanterne*. Ils en ont bien le droit.

Il ne faut donc pas trop médire des théologiens, qui sont gens méritants, adonnés à une tâche ardue, à une besogne beaucoup plus épineuse que ne croirait volontiers le penseur d'à côté, même chrétien, même ami, même habitué à fréquenter chez Mazzella ou Palmieri, sans parler de Bossuet, mais qui, enfin, s'il a d'autres obligations, n'a pas celles du théologien. De se débrouiller dans le dédale historique et logique des écoles et des nuances; de ne refuser à aucun sa quote-part de justesse ou au moins d'orthodoxie; et cependant de suivre un fil conducteur rationnel, qui permette, élaguant à droite et à gauche, de se frayer un chemin fermement orienté vers la vérité, nécessairement une et harmonieuse, et, pour autant, intransigeante et systématique : c'est plus qu'il n'en faut pour faire dépenser à un seul homme le maximum de ses qualités critiques et philosophiques, de ses puissances d'assimilation et de construction, de son énergie dogmatique et de sa sympathie humaine.

On ne s'en douterait peut-être pas du premier coup, en lisant la description que fait M. Brunetière des attributions du théologien, « dont *les* dissertations ne sont, ou ne devraient être, après tout, que le commentaire perpétuel » « des vérités expressément révélées, des décisions conciliaires, et des interprétations pontificales [1] ». Mais entre les vérités *expressément* révélées d'une part, et les décisions conciliaires ou les interprétations pontificales d'autre part, il y a un chemin à parcourir quelquefois très long : et qui le frayera, sinon les théologiens? Et dira-t-on que jusqu'au

1. «... De certains théologiens oublient qu'en dehors des vérités expressément révélées, des décisions conciliaires, et des interprétations pontificales, — dont leurs dissertations ne sont, ou ne devraient être, après tout, que le commentaire perpétuel, — leur théologie ne vaut, comme la philosophie de Comte ou de Kant, que ce qu'ils valent eux-mêmes. » (P. 58, en note.)

moment où l'Église interviendra pour sanctionner leurs conclusions, celles-ci n'avaient pas plus de valeur qu'elles n'en pouvaient emprunter de la cervelle particulière de celui qui les énonçait, tellement qu'il n'y eût pas de témérité à les nier jusqu'au jour où il devenait hérétique de les révoquer en doute ? Ce serait peut-être s'accorder mal avec la solennelle déclaration de Pie IX dans sa lettre publique à l'archevêque de Munich (21 décembre 1863)[1], dont on trouvera le discret « commentaire » dans une ou deux pages d'un théologien qui s'est appliqué on ne peut plus consciencieusement à faire, suivant la méthode préconisée par M. Brunetière, d'excellentes *Etudes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican, d'après les actes du concile*[2].

Mais nous sentons si bien que même ici nous sommes d'accord avec M. Brunetière, qui n'a seulement pas pu résister au plaisir de décocher une malice, après tout, permise, à quelque « encombrant » P. Gruber, et d'autant plus encombrant que « docte » ! mais qu'au fond M. Brunetière serait bien fâché que les théologiens s'arrêtassent en cours de route et perdissent de vue le but auquel ils doivent tendre, et qui n'est pas seulement l'intégration du dépôt des vérités doctrinales, soit expressément, soit implicitement révélées, mais aussi leur interprétation rationnelle, harmonieuse, synthé-

1. « ... S'agit-il même de la soumission qui réside dans l'acte de foi divine, déjà il ne saurait être permis de la limiter aux matières contenues dans les décisions expresses des conciles œcuméniques, des pontifes romains et de ce siège apostolique, mais on devrait encore l'étendre à tout ce que l'ordinaire magistère de l'Église universelle répandue par le monde propose comme divinement révélé, et que, par suite, d'un universel et constant accord, les théologiens catholiques tiennent pour appartenir à la foi. Mais, du moment qu'il s'agit de cette soumission, dont leur conscience fait un devoir à tous les catholiques qui s'adonnent aux sciences spéculatives, pour faire servir leurs travaux à l'utilité de l'Église, alors les membres du congrès doivent reconnaître que les savants catholiques ne sauraient se contenter de recevoir les dogmes susdits, mais encore qu'ils sont tenus de se soumettre aux décisions doctrinales des congrégations romaines, et d'adhérer à ces points de doctrine que le commun et constant accord des théologiens désigne comme des vérités théologiques et des conclusions certaines, telles que tout sentiment contraire, sans pouvoir encourir la note d'hérésie, serait néanmoins susceptible d'une censure dogmatique. » (Pie IX, *Lettre à l'archevêque de Munich*, 21 décembre 1863. Cf. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et Definitionum*, nos 1536, 1537.)

2. Vacant, *op. cit.*, t. II, p. 105, 113-114, 116-117.

tique, s'il est vrai que la théologie soit encore moins *intellectus quærens fidem* que *fides quærens intellectum*, et que l'on doive espérer que son histoire ne s'est pas close au siècle où on a commencé de l'écrire.

Et n'est-ce pas un croyant qui cherche à nous faire comprendre, que M. Brunetière? Et il a pris une bonne méthode, la seule féconde, en confrontant les dogmes révélés ou leur traditionnelle et légitime expression, avec les philosophies, ou plutôt la philosophie en possession des esprits de notre temps: puisque c'est du choc et des comparaisons que peut jaillir la lumière plus intense, plus intérieure, plus humaine.

Le but de M. Brunetière, il faut le répéter en terminant, n'a été ni de restituer le « comtisme », ni d'en sauver la fortune, mais de nous en présenter un « extrait », utile aux apologistes catholiques. Et du point de vue comtiste même, cet extrait ne laisse pas que d'avoir sa valeur, s'il met en plein jour quelques-unes des pensées qui ont fait la puissance du système, parce qu'elles en étaient l'âme de vérité. Mais du point de vue chrétien, bien autre est sa valeur et sa portée, du moment qu'on y voit apparaître ces deux choses : la nécessaire harmonie des principes durables du positivisme avec le grand courant de la tradition catholique, d'une part; et de l'autre, leur absolue incompatibilité avec les éléments hostiles au christianisme, dont le comtisme a bien pu s'encombrer, mais par une infidélité indéniable à sa pensée génératrice et à la loi de son développement.

« Tout royaume divisé contre lui-même périra » : c'est le sort qui attend l'œuvre de Comte, où par parts égales on trouve le vrai et le faux, l'utile et le pernicieux. Mais il est à espérer que dans cette désagrégation fatale, les éléments de vérité survivront aux autres; et si c'est à les dégager pieusement de toute solidarité compromettante que s'est employé M. Brunetière, il a fait œuvre honnête et louable ; et s'il a remis en lumière que ces éléments sont ceux-là mêmes que Comte avait, consciemment ou non, hérités de l'Église, il a fait œuvre salutaire; mais s'il a montré de plus, comme

c'est l'effort de sa partie constructive, qu'à les utiliser suivant leur valeur et leur loi on aboutissait logiquement à jeter les premières assises de cet édifice social qu'est une religion positive, il aura rendu un service de premier ordre au public incroyant, en ramenant son attention sur la théologie catholique. Il n'en faut pas davantage pour bien mériter des théologiens.

MAURICE DE LA TAILLE.

LES RELIGIONS A CARTHAGE

AU COMMENCEMENT DU TROISIÈME SIÈCLE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

La fortune de Carthage, après avoir longtemps balancé celle de Rome, sombra, l'an 146 avant Jésus-Christ, dans un désastre qu'on put croire irréparable. Il semblait qu'après avoir si souvent tremblé devant cette puissante ennemie, Rome devait craindre par-dessus tout qu'elle se relevât de ses cendres. Néanmoins, vingt ans s'étaient à peine écoulés qu'une colonie romaine, conduite par Caïus Gracchus, venait s'établir sur les ruines (122). Après des commencements laborieux, elle reçut de César, puis d'Auguste, une nouvelle impulsion; Carthage se releva, et grandit jusqu'à devenir l'émule pacifique de Rome. Appuyée sur les légions de Lambèse, maîtresse d'une flotte frumentaire qu'il suffirait de retenir dans son port pour affamer l'Italie, elle put même jouer un grand rôle dans les révolutions militaires du troisième et du quatrième siècle, et plus d'une fois son épée pesa d'un poids décisif dans les destinées de l'empire. Elle n'avait point tardé à s'ouvrir à l'Évangile; Carthage chrétienne éclipsa longtemps, par la splendeur du génie, la ville reine, qui jusqu'au cinquième siècle ne peut opposer presque aucun nom aux grands noms de Tertullien, de Cyprien et d'Augustin. A peine victorieuse du paganisme, elle tomba sous le joug des Vandales ariens; elle y gémit cent ans. Bélisaire l'affranchit, et la restitua aux Césars de Byzance; mais leur protection lointaine manquait d'efficacité contre des dangers sans cesse renaissants. Quand la vague de l'islamisme passa sur l'Afrique occidentale, toutes les digues cédèrent, et Carthage succomba une seconde fois. Elle avait vécu un peu plus de huit siècles (122 av. J.-C.-698 ap.).

C'est à cette deuxième Carthage que M. Auguste Audollent,

maître de conférences à l'Université de Clermont-Ferrand, vient de consacrer une fort belle thèse[1]. On lit à la première page le nom du cardinal Lavigerie, qui a fait plus que personne pour rattacher aux gloires de Carthage romaine la troisième Carthage, la Carthage française, et le nom de M. René Cagnat, le maître de l'épigraphie latine en France. L'auteur a mis en œuvre toutes sortes de témoignages, depuis les textes classiques jusqu'à la poussière des tombeaux; car cette terre, si souvent remuée, livre sans relâche de nouveaux secrets, et chaque année apporte à nos archéologues une moisson d'inscriptions et d'autres débris. Ce volume offre la synthèse des résultats obtenus avant 1901, date de l'impression, synthèse mise au courant des dernières fouilles par des additions et corrections ultérieures.

Au cours de sa tragique histoire, Carthage fut plus d'une fois livrée à des envahisseurs, qui firent servir à des édifices nouveaux les pierres de ses maisons et de ses temples. Je me propose d'imiter ces barbares, en empruntant au livre monumental de M. Audollent presque tous les matériaux d'une construction éphémère. Mais ici l'embarras naît de la richesse même : vie politique de Carthage, topographie, administration, religion, beaux-arts, industrie, littérature, tous ces aspects du sujet, renouvelés par une érudition large et sûre, sollicitent diversement le lecteur. Nous irons droit au cœur de l'ouvrage, pour y étudier l'état religieux de Carthage, au début du troisième siècle. A cette époque de crise, sous le gouvernement absolu d'un empereur africain, l'ancien culte local avait atteint son plein développement, et la question chrétienne commençait de se poser : aucune autre date ne saurait offrir un point de vue plus intéressant, ni mieux éclairé par l'histoire. L'auteur a mis tous les documents sous nos yeux. Je n'insisterai pas autrement sur l'éloge, désormais banal, de son livre, si bien accueilli en Sorbonne.

1. *Carthage romaine*, par Auguste Audollent. Fascicule LXXXV de la Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Paris, Fontemoing, 1901. In-8, XXXII-850 pages, avec 2 cartes hors texte.

I

C'était la coutume des armées romaines, lorsqu'elles allaient donner l'assaut à une place, d'adjurer solennellement ses dieux pour les attirer dans le camp romain. Fidèle à cette tradition, Scipion prononça, contre Carthage aux abois, l'antique *Carmen* que nous pouvons lire chez Macrobe; puis il attaqua, confiant, ces murs abandonnés par les dieux. Bientôt cinquante mille hommes et femmes, réfugiés sur la hauteur de Byrsa, imploraient la clémence du vainqueur. Scipion leur accorda la vie sauve. L'instant d'après, le temple d'Echmoun, livré aux flammes, s'écroulait sur ses derniers défenseurs. Il semblait que les dieux puniques eussent entendu l'appel suprême du général romain : ils quittaient cette terre désormais maudite. Et pourtant ils y devaient revenir, ramenés par les destructeurs de Carthage : après trois siècles et demi, nous les retrouvons au même lieu, à peine transformés par la conquête.

Tous les cultes sémitiques honorent particulièrement le couple divin, Baal et Astarté[1]. Baal — le seigneur — ajoute à son nom diverses épithètes selon les lieux; Astarté apparaît comme la déesse de l'amour : les Grecs en ont fait Aphrodite. Le grand dieu punique s'appelait Baal Hâmân,— ou Hammôn,— c'est-à-dire probablement le Baal brûlant, le dieu soleil. Tanit était le nom de l'Astarté punique. Or, tandis que, par tout le territoire carthaginois, Baal tient le premier rang, dans Carthage seulement il cède le pas à son épouse. Les nombreuses stèles puniques exhumées du sol de la ville au cours du dernier siècle portent cette inscription, presque invariable : « A la grande dame Tanit face de Baal, et au seigneur Baal Hâmân. » Baal, roi partout ailleurs, ne fut dans Carthage qu'un prince consort. Au-dessous de ces deux grands dieux, on rencontre, comme dans les autres contrées sémitiques, Melek ou Moloch, le Melkart de Tyr, dieu farouche qui réclame des victimes humaines : une assimilation populaire devait y voir le Kronos grec, le dieu qui mange ses

1. Voir R. P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, chap. II et III. Paris, 1903.

propres enfants. Puis Echmoun, que les Grecs ont rapproché d'Asclépios.

Ce sont bien les mêmes figures que nous offre le panthéon de Carthage romaine.

Voici d'abord *Cælestis*, en qui revit l'antique Tanit. L'évolution de ce personnage est fort curieuse. On ne retrouve pas, semble-t-il, le nom de Tanit postérieurement à la conquête; mais Junon s'y substitue. En sa qualité d'épouse de Jupiter, Junon offrait le trait d'union le plus naturel entre le mythe sémitique et le mythe latin; et dès le temps de la seconde guerre punique, le poète Nævius faisait de Junon la déesse protectrice de Carthage. Gracchus fonda sa colonie sous le nom de *Junonia*. Les vers où Virgile reprit la donnée de Nævius sont présents à toutes les mémoires; Horace parle comme Virgile :

Juno et deorum quisquis amicior
Afris.

Après quatre siècles, saint Augustin demeurera fidèle à la tradition des anciens poètes, en identifiant Junon à une déesse punique. Une inscription carthaginoise présente le nom de *Juno Cælestis* [1]. Mais voici que, peu à peu, les traits de Junon se dégradent, et l'épithète *Cælestis* passe au premier plan. On la trouve trois fois appliquée à Diane [2]; beaucoup plus fréquemment elle figure comme substantif, seule [3] ou avec une épithète : *Cælestis Augusta* [4], *Cælestis Victrix* [5], *Dea Sancta Cælestis* [6], *Invicta Cælestis* [7], *Invicta Cælestis Urania* [8], *Dea Magna Virgo Cælestis* [9], *Dea Virgo Cælestis*. Dès la fin du deuxième siècle, les auteurs nomment couramment [10] *Cælestis*, *Virgo Cælestis*, *Africa Cælestis*, *Cælestis Afrorum*. Associée parfois au culte de Cérès, elle ne tarda pas à l'éclipser, sinon à l'absorber. Le titre de Junon est insensiblement tombé dans

1. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, VIII, 1424.
2. *Ibid.*, V, 5765; VIII, 999; XIV, 3536.
3. *Ibid.*, VIII, 1360, 1887, 2226, 2592, 4673, 4674, 6943, 8239, 9195, 16417, etc.
4. *Ibid.*, VIII, 859, 993, 1318, 1837, 4286, 6351, 6939, 8241, 8432, 15512, 16411, 16415, etc.
5. *Ibid.*, VI, 756. — 6. *Ibid.*, VIII, 8433. — 7. *Ibid.*, VI, 78.
8. *Ibid.*, VI, 80. — 9. *Ibid.*, VIII, 9796.
10. Voir Tertullien, *Apologétique*, 23, 24 et *passim*.

l'oubli : Cælestis demeure « la remplaçante et le succédané romain de Tanit[1] ».

La conservation de ses attributs essentiels est garantie par de nombreux témoignages : comme Tanit, Cælestis personnifie une des énergies de la nature, sa force reproductrice. C'est elle que les Égyptiens nomment Isis, et dont Apulée décrit en ces termes la multiple influence[2] : « Je suis la Nature, mère des choses, maîtresse de tous les éléments, origine et principe des siècles, souveraine des divinités, reine des Mânes, première entre les habitants du ciel, type commun des dieux et des déesses. C'est moi qui gouverne les voûtes lumineuses du ciel, les souffles salutaires de l'océan, le silence lugubre des ombres. Puissance unique, je suis par l'univers entier adorée sous mille formes, avec des cérémonies diverses et sous mille noms différents. » C'est elle encore qu'on reconnaît sous les traits de la déesse syrienne adorée à Hiérapolis, dans un traité attribué à Lucien[3]. Assimilée tantôt à Vénus, tantôt à *Magna Mater*, tantôt même à Mithra ou à d'autres divinités, elle est, avant tout, pour le panthéon romain, *Cælestis Augusta*. Ses images nous la montrent portée par un lion, chevauchant à travers l'air ; ou encore sur un trône, parfois seule, plus souvent associée aux deux autres membres de la trinité punique, Saturne et le Soleil. Ailleurs, elle est représentée par un symbole, soit un croissant, soit une étoile. Elle comptait en Afrique des sanctuaires innombrables. Son culte franchit les mers : on le rencontre en Italie, en Espagne et jusqu'en Dacie. Il y a plus : quatre siècles après la conquête, la déesse de Byrsa, celle que Polybe appelait le génie de Carthage, Δαίμων Καρχηδονίων, est devenue protectrice du Capitole[4]. Ulpien la nomme[5], avec Jupiter Capitolin, Apollon Didyméen, Diane d'Ephèse, etc., parmi les rares divinités auxquelles la loi

1. *Carthage romaine*, p. 374.
2. Apulée, *Métamorphoses*, XI, 5.
3. *De Syria dea*, 32.
4. Inscription découverte à Rome, au flanc nord-ouest du Capitole : Cælestis y figure comme divinité tutélaire de la colline tarpéienne, *præsentissimo numini loci montis Tarpei*. Voir Audollent, *Revue de l'histoire des religions*, XXVIII, 1893, p. 148-150.
5. Ulpien, *Fragm.*, XXII, 6.

romaine confère une sorte de personnalité civile et le droit d'acquérir par héritage.

Si grande que fût la diffusion du nouveau culte, Carthage en demeurait le centre incontesté. On nous invite à chercher dans la ville basse, à l'est de Byrsa, le temple d'où il rayonnait. A l'époque punique, il ne semble pas que Tanit ait eu de statue; mais l'anthropomorphisme romain exigeait que Cælestis eût la sienne. Elle était même en singulière vénération, et les offrandes précieuses affluaient dans sa *cella*. Cælestis était donc un riche parti pour le dieu d'Élagabal, et cet empereur fit venir à Rome la grande dame de Carthage, avec tous ses trésors, pour la marier à la pierre noire d'Émèse (219). Trois ans plus tard, Alexandre Sévère calma l'émoi de la population carthaginoise en lui rendant sa déesse : l'histoire ne nous dit pas si la dot revint avec l'épousée. Quand, un peu plus tard, l'Afrique s'avisa de faire un empereur en la personne du pauvre Celse (265), pour rehausser son prestige on lui jeta sur les épaules le *peplos* de Cælestis. La statue était encore dans son temple durant la jeunesse de saint Augustin : le grand docteur put l'y voir, et assister à la procession rituelle, dont il flétrit les scandales[1].

A l'intérieur du temple, représentons-nous toute une population efféminée de galles et de prêtresses, accessoire obligé des cultes syriens. La prostitution sacrée y fut sans doute en vigueur dès les temps puniques : les hiérodules de Tanit devaient ressembler aux hiérodules que possédait Astarté[2] à Hiérapolis, à Byblos, à Citium et ailleurs. Rome n'eut donc pas à importer cette honte; mais nous savons qu'elle la toléra. Quant à l'oracle fameux de Cælestis, que tout proconsul d'Afrique allait consulter solennellement à son entrée en charge, il faut probablement y voir une innovation de l'époque romaine. Il apparaît dans l'histoire sous Antonin, et se maintint jusqu'au troisième siècle, avec sa troupe de prophétesses qui préludaient aux transports des derviches tourneurs et des modernes Aïssaouas.

A côté de Cælestis, mais un peu au-dessous d'elle, nous

1. *De Civitate Dei*, II, 4.

2. Voir R. P. Lagrange, *op. cit.*, p. 129, 136 ; Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, traduction française, p. 179-181.

rencontrons Saturne, et par là s'explique l'acharnement spécial de Tertullien contre ce dieu, dans sa revue satirique des cultes païens. Saturne était le grand dieu mâle de l'Afrique romaine. Parèdre de Cælestis, il répondait à Baal Hâmân, et résumait en sa personne tous les Baalim locaux. Mais en outre, comme pendant du Kronos grec, il a hérité des attributions de Moloch. Comment s'opéra cette fusion? Il faut probablement le demander à l'histoire des cultes sémitiques. Selon toute apparence, dès avant la conquête romaine, Moloch avait commencé de se fondre dans Baal. Il gardait néanmoins, en tant que Moloch, le monopole de ces horribles offrandes dont les histoires anciennes ont conservé le souvenir [1]. Des femmes appartenant aux premières familles venaient déposer leurs enfants dans les mains d'airain du dieu, qui s'abaissaient pour les laisser rouler dans la fournaise flamboyante à ses pieds; et tandis que le bruit des flûtes et des tambourins étouffait les cris des petites victimes, les mères devaient assister impassibles à la consommation de l'holocauste. Saint Augustin, qui parle des enfants puniques immolés à Saturne, ajoute que les Romains n'ont point adopté ce rite barbare[2]. Mais les instincts sanguinaires de la population indigène n'avaient pas cédé sans résistance. Tertullien, bien placé pour voir, affirme, sans crainte d'être démenti, dans des écrits destinés aux païens, que, durant plus d'un siècle après la conquête, Saturne garda son tribut humain; que, pour en finir, Tibère dut, au cours d'un certain proconsulat, crucifier les prêtres aux arbres qui entouraient leur temple; que, malgré tout, la coutume n'est pas entièrement déracinée, et que de semblables immolations continuent de s'accomplir en cachette[3].

Jusqu'à quel point l'ancien dieu punique Echmoun revivait-il dans le personnage d'Esculape? Nous ne saurions le dire, faute d'informations précises. Du moins l'importance d'Esculape dans le panthéon punico-romain répond assez bien à celle d'Echmoun. Il avait son temple au même lieu, sur la hauteur de Byrsa. La tradition littéraire et épigraphique

1. Diodore, XX, 14, 6; Pline, *Histoire naturelle*, XXXVI, 5, 39.
2. *De Civitate Dei*, VII, 26.
3. *Apologétique*, 9.

rapproche souvent son nom du nom de Cælestis. Tertullien nomme conjointement[1] : *Ista ipsa Virgo Cælestis pluviarum pollicitatrix, ipse iste Æsculapius medicinarum demonstrator.* Un Africain, transporté en Dacie, encadre dans une inscription le nom d'*Æsculapius Augustus* entre *Cælestis Augusta* et le *Genius Carthaginis*[2].

Les essais d'acclimatation de cultes proprement italiques furent en général de courte durée. Cérès, presque seule, garda longtemps des clients au sein de cette population agricole; mais après l'avoir honorée à côté de Cælestis, les Africains semblent s'être aperçus que cette divinité féminine faisait double emploi; ils gardèrent le nom, mais l'appliquèrent à leur grande déesse : Cælestis devint, entre bien d'autres choses, une Cérès africaine. On rencontre aussi, à l'état sporadique, la mention de Mercure, de Jupiter, de Minerve, de Pluton, de Mars, d'Apollon et d'autres dieux; mais on est fondé à y voir des réminiscences exotiques, plutôt que l'indice d'un culte vraiment populaire.

Après les héritiers directs des dieux puniques, voici un dieu égyptien, Sarapis, importé d'Italie, — nous ne supposons pas qu'il ait traversé le désert de Libye pour s'implanter à Carthage, c'est bien plutôt Rome qui, devenue l'entrepôt de tous les cultes, fit part de celui-ci à l'Afrique latine. Sarapis avait son temple à l'est de Byrsa, non loin de la mer. Il figure sur les ex-voto comme *Sarapis Augustus*, *Sarapis Deus Maximus*, *Sarapis Neptunus Augustus*. Le Sarapeum de Carthage nous a rendu des images du dieu, coiffé du *modius*, que décorent des épis et des branches chargées de fruits. Peut-être possédons-nous, parmi ces images, quelqu'une de celles que Tertullien contempla, et qui lui suggérèrent une identification bizarre[3] : à qui pouvaient convenir ces épis et ce *modius*, sinon au pourvoyeur de l'Egypte ? Tertullien n'hésitait pas à reconnaître dans Sarapis le patriarche Joseph. La fortune de Sarapis rivalisa quelque temps avec celle de la grande déesse : à côté de *Cælestis Panthea*, on invoquait, au troisième siècle, *Sarapis Pantheus*.

1. *Apologétique*, 23.
2. *C. I. L.*, III, 993.
3. *II Ad nationes*, 8.

On devait s'attendre à rencontrer au Sarapeum la troupe des dieux égyptiens : Isis, Harpocrate, Anubis. Le drame sacré d'Isis en quête de son fils, la procession isiaque décrite par Apulée à la fin des *Métamorphoses*, furent, sans aucun doute, des spectacles familiers à Carthage romaine.

Dans cette revue des dieux importés par Rome, je m'étonne de ne voir faire aucune place — ou presque aucune — à Mithra. M. Audollent, qui a si bien lu Tertullien, ne pouvait ignorer qu'on y trouve sur le culte mithriaque plus d'une information originale. Il est vrai que d'ordinaire ces informations ne précisent aucun lieu, et que les textes mithriaques n'abondent pas dans l'épigraphie de l'Afrique romaine, surtout pour la zone septentrionale : l'auteur n'a donc pas cru devoir admettre ces traits dans son tableau de la religion carthaginoise. J'aurais moins de scrupule, d'autant que la série des découvertes épigraphiques ne semble pas close. Dans la controverse contre Marcion, Tertullien parle[1] des *lions de Mithra*, comme d'une chose que tout le monde connaît et qui ne demande pas d'explication. Or, on appelait *lions*, dans la secte, les initiés du quatrième degré ; et, tout récemment, une tombe de la Tripolitaine nous rendait un double sarcophage portant une figure d'homme et une de femme, avec ces mots : *Qui leo jacet. Quæ lea jacet*[2]. Ailleurs[3], Tertullien signale le parallélisme surprenant des rites chrétiens et des rites mithriaques. Mithra n'a-t-il pas son baptême, avec promesse de rémission des péchés ? N'a-t-il pas un signe, dont il marque au front ses adeptes ? N'a-t-il pas l'oblation du pain ? N'a-t-il pas son symbole de résurrection, cette couronne qu'on achète en passant sous un glaive ? Aux yeux de l'apologiste chrétien, ce parallélisme décèle une caricature diabolique de la vraie religion. Il y insiste particulièrement dans des écrits destinés au public carthaginois, écrits d'un caractère très populaire, par exemple au sujet du fameux incident de la couronne, provoqué par un légionnaire de Lambèse. L'absence de tout commentaire, aussi bien que la fréquence

1. *I Adv. Marcionem*, 13.
2. Communication de M. Clermont-Ganneau à l'Académie des inscriptions, 20 février 1903.
3. *De Baptismo*, 5 ; *De Præscriptione*, 40 ; *De Corona*, 15.

de ces allusions, me porte à croire qu'elles avaient une application locale.

Ce panthéon devait se compléter encore, et parfois les découvertes épigraphiques permettent de dater avec précision l'origine d'un nouveau culte. C'est ainsi que *Victoria* — une déesse bien authentiquement romaine, celle-là — dut très probablement ses autels au proconsul Symmaque (373). Il va sans dire que le culte romain entre tous, celui des Césars, existait de longue date ; superposé aux cultes anciens, il formait le lien officiel entre tous les sujets de l'empire. Le refus de jurer par le génie de l'empereur valut à plus d'un chrétien la palme du martyre. Par ailleurs, on ne voit pas que l'Afrique ait dressé d'autels aux Césars vivants : toutes nos inscriptions sont relatives à des *Divi*, c'est-à-dire à des Césars morts : tel citoyen fut *flamen Divi Augusti*, tel autre, *flamen Divi Vespasiani* ou *Divi Nervæ*. Au culte municipal, dont nous relevons les traces dans les principales villes, à Carthage, à Dougga, à Timgad, était venu s'ajouter, sous Vespasien, le culte provincial de l'empereur. Carthage était toute désignée comme siège du *concilium provinciale* et comme résidence du *sacerdos provinciæ*. Apulée, investi de ce sacerdoce, s'enorgueillit d'un choix qui l'élève au premier rang de la cité. Il devait trôner, une couronne d'or en tête, aux jeux célébrés en l'honneur du prince. D'autre part, les moralistes chrétiens décrivent, pour la flétrir, la licence des fêtes impériales : la ville entière transformée en taverne, le vin changeant en boue la poussière des carrefours, des bandes ivres courant les rues, en quête de mauvais coups à faire[1].

L'auteur de *Carthage romaine* consacre des pages instructives à cette dégénérescence du sentiment religieux qu'on nomme superstition. Il marque très justement la distance qui sépare des formes supérieures du paganisme ces phénomènes d'ordre infime qui ne renferment plus ombre d'un hommage à la divinité. Le magicien prétend contraindre la divinité par certains rites et certaines formules ; l'astrologue prétend arracher à la nature des secrets que la divinité se réserve. *Magi*, *mathematici* foisonnaient dans Carthage. Les

1. Tertullien, *Apologétique*, 35.

allusions de Tertullien à divers cas de spiritisme ou d'hystérie, à la mantique par les tables ou par les chèvres, prouvent que les sciences occultes plongent leurs racines dans un très lointain passé. Nombre de païens vouaient au malheur leurs ennemis ou leurs rivaux, au moyen de formules cabalistiques : les cimetières païens de Carthage viennent de nous en rendre une multitude, gravées sur des lames de plomb ; l'emploi de ces *tabellæ defixionum* constitue presque une spécialité de la sorcellerie africaine. On usait aussi de divers talismans pour écarter des dangers : ainsi un scorpion de bronze, déposé dans les fondations d'une maison, devait préserver les habitants contre la piqûre de ces animaux.

Les rites des funérailles traduisent à leur manière les idées d'un peuple sur la destinée de l'homme : l'histoire des religions ne peut donc se dispenser d'interroger les nécropoles de Carthage romaine. Le laconisme de leurs épitaphes laisse rarement place à l'expression d'une pensée précise ; du moins la préoccupation d'une vie d'outre-tombe se révèle par plusieurs indices : usage des libations au mort, pour lesquelles on laissait un orifice à la partie supérieure du caveau ; traces de mobilier funéraire ; constitution de *collegia* pour procurer aux associés une sépulture décente ; surtout invocations fréquentes à l'esprit du tombeau, dans les *tabellæ defixionum*. L'inhumation, rite propre des Sémites, se rencontre dans ces nécropoles avec l'incinération pratiquée à Rome : nouvelle preuve de la survivance des usages puniques au sein d'une civilisation romaine.

En somme, la religion de Carthage, au quatrième siècle de la conquête, nous apparaît romaine de surface et d'étiquette, beaucoup plus que par son fond. Le panthéon carthaginois groupe deux sortes de dieux. Les uns, sous des noms romains, sont d'anciens dieux puniques : Cælestis, Saturne, Esculape ; les autres sont des nouveaux venus, importés par Rome, tel Sarapis. Telle était la fascination de cette terre africaine, que les colons romains, en touchant sa rive, ont oublié leur religion nationale pour adopter celle des vaincus ; le peu d'éléments latins qu'ils y ont mêlé achève de disparaître. Au point de vue métaphysique, le trait le plus remarquable de ce panthéon composite est le syncrétisme qui, de

plus en plus, concentre sur l'unique personnage de Cælestis tous les attributs de la divinité. Au point de vue moral, ses aspirations mystiques ne doivent pas faire prendre le change sur sa valeur réelle : il se trouve compromis par les confidences d'Apulée autant et plus que par les attaques passionnées de Tertullien. Les nouveaux maîtres du sol se sont fait une âme africaine, et cette âme brûle de toutes les ardeurs qu'y ont allumées les cultes sensuels de la Phénicie.

II

Au milieu du paganisme, d'origine punique ou d'importation romaine, la religion du Christ grandissait obscurément, depuis une date difficile à fixer, mais qui doit toucher de près à l'âge apostolique. C'est de Rome, très probablement, que procède l'évangélisation de Carthage. Des textes apportés à ce propos par M. Audollent, je ne veux retenir qu'un seul, qui me paraît avoir une valeur hors ligne, parce qu'il est à la fois très clair et de tous le plus ancien. Énumérant, dans le *De Præscriptione hæreticorum*[1], les Églises filles des apôtres, Tertullien s'exprime ainsi : *Si autem Italiæ adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas præsto est.* Carthage voulait-elle être fixée sur un point de foi ? Elle recourait à Rome. C'était là, pour elle, au commencement du troisième siècle, une habitude, et sans doute le prolongement de son attitude primitive devant l'Église mère et maîtresse. Comment admettre que l'Église de Carthage, si elle avait conscience de remonter à l'un des apôtres, n'ait point songé à s'en prévaloir ? Comment admettre d'autre part que la conscience d'un fait si glorieux ait pu s'obscurcir parmi les fidèles en moins de cent cinquante ans ? L'origine apostolique une fois écartée, l'hypothèse d'une mission partie de Rome semble de toutes la plus naturelle ; en l'absence de toute attestation positive, la proximité des deux villes et la fréquence de leurs relations maritimes donneraient à cette conjecture un haut degré de vraisemblance. Le texte de Tertullien prouve, à mon sens, deux choses : que l'Église de Car-

1. *De Præscriptione*, 36.

thage n'est pas une fondation apostolique, et qu'elle est une fondation romaine.

Avant la fin du deuxième siècle, l'Afrique romaine a offert au Christ les prémices de ses martyrs. Elle compte des chrétientés nombreuses, et Agrippinus, évêque de Carthage, pourra réunir, au sujet de la question baptismale, un concile de soixante-dix Pères. Chaque Église, soumise au pouvoir monarchique de l'évêque, possède une hiérarchie à trois degrés : au-dessous de l'évêque, intendant suprême de la foi, ministre ordinaire du baptême, de l'eucharistie et de la pénitence, les prêtres et les diacres instruisent les fidèles et vaquent aux autres fonctions sacrées. Des clercs inférieurs, notamment des lecteurs, interviennent à leur rang dans la liturgie. Tenues à l'écart de l'autel, selon le précepte de saint Paul, les femmes ont pourtant leur rôle marqué dans l'économie de la vie chrétienne : l'Église a ses veuves, investies d'une autorité quasi maternelle, associées au ministère de la charité ; elle commence d'avoir ses vierges, devenues par choix épouses du Christ. Elle dispense aux néophytes une instruction spéciale, et le catéchuménat fonctionne, notamment à Carthage, comme une institution régulière. Chaque dimanche, la célébration de l'eucharistie groupe les fidèles dès l'aurore ; souvent ils se retrouvent à la chute du jour, pour la lecture de l'Ecriture sainte, le chant des hymnes et l'agape, qui resserre les liens de la fraternité chrétienne. Les plus fervents, ou les plus riches de loisirs, s'assemblent en outre deux fois la semaine, le mercredi et le vendredi, pour prier en commun, célébrer l'eucharistie, jeûner, offrir au Christ, comme à leur chef, l'hommage spontané de ces *stations* dont le nom est un emprunt à la vie militaire. Chaque mois, une collecte a lieu pour les membres nécessiteux de l'Eglise. Chaque année, la célébration de la Pâque commémore la passion du Christ et apporte la grâce du baptême à de nouveaux catéchumènes ; les jours qui suivent, jusqu'à la Pentecôte, sont consacrés à la joie. Autour du grand anniversaire pascal, viennent peu à peu se grouper les anniversaires de martyrs, objets d'une vénération spéciale ; le cycle liturgique s'élabore. En même temps, la propriété ecclésiastique commence de se constituer. Ces *areæ*, — cimetières, — où les fidèles trépassés dorment ensemble leur

dernier sommeil, offusquent déjà la vue des païens, qui volontiers préludent par la dévastation des *areæ* aux violences contre les personnes ; et peut-être faut-il rapporter aux premières persécutions quelques-uns des ravages dont la trace demeurera visible après bien des siècles. « Les dalles funéraires de Damous el Karita, lisons-nous[1], brisées en menus morceaux, attestent la rage des hommes. Les siècles n'eussent pas suffi à produire une ruine si entière. »

A l'indifférence et au mépris avec lesquels les païens avaient regardé l'Eglise naissante, succède une surprise mêlée d'effroi. Nous sommes envahis, s'écrient-ils : dans les campagnes, dans les châteaux, dans les îles, partout des chrétiens : tous les sexes, tous les âges, toutes les conditions, tous les rangs, fournissent des recrues à cette secte. Et au lieu de se demander de sang-froid si l'apport de vertus sociales dû au christianisme n'était pas, tout compte fait, un gain pour l'humanité, ils s'arrêtent au spectacle irritant de cette retraite au milieu du monde, de cette humeur chagrine qui dépeuple les temples, le théâtre, le cirque et même les camps, qui, parfois, introduit au sein des familles une scission profonde, rendant les époux étrangers l'un à l'autre, les enfants étrangers à leurs parents, qui détourne vers les chimères d'on ne sait quel au-delà des âmes faites pour jouir des biens présents. Aux yeux des païens, tout le christianisme était là. Et comme la législation en vigueur depuis Trajan laissait, pour une large part, le sort des chrétiens à la discrétion des gouverneurs de provinces, il suffisait d'un proconsul accessible à la pression populaire pour rallumer les bûchers ou jeter aux bêtes de l'amphithéâtre ces ennemis des hommes et des dieux.

Alors une voix éloquente et âpre s'élevait en faveur des persécutés, avec un accent comminatoire qui devait sonner étrangement aux oreilles de magistrats peu accoutumés à voir discuter leurs ordres[2], voix puissante néanmoins, et qui por-

1. *Carthage romaine*, p. 448.

2. M. Audollent admet (p. 723, n. 3) que Tertullien destinait son *Apologétique* au sénat romain. Je ne puis me le persuader, malgré le témoignage positif d'Eusèbe (*Histoire ecclésiastique*, V, 5). Les premiers mots de l'*Apologétique* : *Vobis, romani imperii antistites, in aperto et edito, in ipso fere vertice*

tait au loin des semences de vérité dignes de fructifier dans quelques natures droites. « Nous honorons Dieu dans le Christ[1] », s'écriait Tertullien dès l'année 197, en repoussant au nom de ses frères le reproche d'athéisme. Quinze ans plus tard, il répétait au proconsul Scapula[2] : « Nous honorons le Dieu unique, que vous tous connaissez naturellement, dont vous redoutez la foudre, dont vous appréciez les bienfaits. » Mais les Scapula n'entendaient pas toujours, et Carthage païenne portait en soi l'âme du Saturne africain.

Pourtant les violences du dehors n'étaient que le moindre des dangers qui menaçaient l'Église naissante d'Afrique, et l'on demeure confondu en présence de l'étonnante variété de sectes qui pullulaient dans ce milieu tout imprégné de paganisme.

C'étaient d'abord les gnostiques, héritiers de Basilide et de Valentin, qui, infusant au christianisme un levain de théosophie malsaine, peuplaient le ciel de fantastiques *Éons*, entre lesquels la donnée évangélique s'évanouissait comme

civitatis præsidentibus ad judicandum, ne sauraient convenir au sénat de Rome ; ils désignent des fonctionnaires impériaux, et tout d'abord le proconsul siégeant à Carthage. Ce proconsul avait précisément sa résidence sur les hauteurs de Byrsa (*Carthage romaine*, p. 69), *in ipso fere vertice civitatis*. Ce sont les mêmes fonctionnaires que nous retrouvons à diverses reprises : *Apologétique*, 2 : *Veritatis extorquendæ præsides ;* 30 : *Hoc agite, boni præsides, extorquete animam Deo supplicantem pro imperatore ;* 50 : *Hoc agite, boni præsides, meliores multo apud populum si illis Christianos immolaveritis.* Ces traits désignent des *præsides quæstionis*, non des sénateurs de Rome. Je citerai encore *Adv. Valent.*, 30 : *Tribunalia præsidum.* Ailleurs on trouve le singulier, toujours dans le même sens ; *I Ad Nationes*, 3 : *Quod præsidi offeratur, quod de reo inquiratur, quod respondetur vel negatur, quod de consilio recitatur, id reum agnosco.* Dans son éloquente protestation adressée au proconsul Scapula, Tertullien apporte, comme argument *ad hominem*, divers exemples de *præsides* plus ou moins rigoureux envers les chrétiens : *Ad Scapulam*, 3 : *Possumus... exitus quorundam præsidum tibi proponere, qui in fine vitæ suæ recordati sunt deliquisse quod vexassent christianos ;* 4 : *Quanti autem præsides et constantiores et crudeliores, dissimulaverunt ab hujusmodi causis !... Et nunc a præside legionis et a præside Mauretaniæ vexatur hoc nomen.* Le nom de *præses* n'est d'ailleurs pas restreint au proconsul, mais dans une procédure judiciaire il désigne le magistrat suprême. La lettre du sénat de Carthage notifiant l'élévation de Gordien à l'empire (238) est adressée : *proconsulibus, præsidibus, legatis, ducibus, tribunis, magistratibus ac singulis civitatibus et municipiis et oppidis et vicis et castellis* (Capitolin, *Vita Maximin. duorum*, 15, 6).

1. *Apologétique*, 21.
2. *Ad Scapulam*, 2.

un mythe. Ces docteurs ne bornaient pas leur activité réformatrice à la sphère du dogme : ils prétendaient accommoder aussi la morale, et les facilités qu'ils offraient aux chrétiens embarrassés de confesser leur foi, flattaient trop la nature humaine pour n'être pas assurées du succès.

C'étaient les marcionites, qui, prenant sur presque tous les points le contre-pied de la gnose, portaient la lutte sur le terrain scripturaire. Marcion avait opposé au Dieu rigoureux de l'Ancien Testament le Dieu bon du Nouveau, et, après avoir ébranlé les deux Testaments l'un par l'autre, mutilait encore le Nouveau selon l'attrait de son docétisme. Une affectation d'austérité, la réprobation du mariage avaient valu à l'hérésiarque une auréole d'ascète.

C'étaient les disciples d'Apelle, qui, raffinant sur le docétisme de Marcion, contestaient la nativité du Christ.

C'étaient des matérialistes, comme Hermogène, qui, mal satisfait des solutions données avant lui au problème du mal, admettait deux principes coéternels de toutes choses : Dieu, auteur du bien, et la matière, source du mal, et n'en rêvait pas moins de concilier avec la révélation chrétienne ce dualisme étrange.

C'étaient des hérétiques modalistes, formés à l'école de Praxéas, infidèles au dogme de la Trinité, malgré les conséquences désastreuses de cet abandon doctrinal sur le terrain de la rédemption.

C'étaient des ennemis du baptême, comme certaine Quintilla, venue à Carthage prêcher le salut par la foi seule.

Toutes ces hérésies, et d'autres encore, se disputaient les esprits dans l'Église d'Afrique vers l'an 200 ; toutes ont laissé leur trace dans l'œuvre de Tertullien, œuvre d'actualité où se reflète un quart de siècle d'histoire ecclésiastique. Dans un temps où peu de chrétiens étaient aptes aux luttes de la pensée, Carthage s'honora devant tout l'Occident en mettant au service de l'orthodoxie cette plume trempée comme un glaive. Pourtant l'infatigable champion de la vérité catholique finit par l'abandonner, et porta dans le camp de l'hérésie une puissance de séduction accrue par de glorieux combats. Une des dernières venues parmi les doctrines qui empruntaient le masque de l'Évangile, la prophétie nouvelle de Montan,

attirait puissamment son âme ardente. Après une crise probablement assez longue, où divers froissements vinrent enflammer les révoltes de l'orgueil, il adhérait à la secte déjà frappée par Rome; peu soucieux des contradictions où il s'engageait, on le vit soutenir avec toute la fougue de son tempérament africain cet illuminisme qui exaltait les charismes personnels au-dessus du principe d'autorité, qui renchérissait sur la morale chrétienne par la prohibition des secondes noces, par une rupture provocante avec l'esprit du siècle, et par des prescriptions nouvelles en matière de jeûne, qui excluait inexorablement tous les impudiques des pardons de l'Église, qui, rompant avec la hiérarchie, consacrait tous les écarts d'un individualisme sans frein.

Qu'advint-il alors des fidèles de Carthage ? Nous sommes réduits à le conjecturer, car les annales de leur Église sont muettes sur les trente ans écoulés entre les grandes colères de Tertullien et l'épiscopat de saint Cyprien. Il ne semble pas que cette défection éclatante ait entravé sensiblement le progrès du christianisme africain. Les tertullianistes ne furent jamais qu'une secte sans avenir; elle avait cessé de faire parler d'elle, bien avant le jour où ses derniers représentants rentrèrent dans la communion catholique, du vivant de saint Augustin. Une fois de plus, dans la tourmente montaniste, la religion du Christ avait affirmé sa vitalité, fait éclater la transcendance de sa morale et la puissance de la grâce qui, pour engendrer des saints, n'a besoin ni de la faveur du pouvoir, ni de la splendeur du génie.

A la veille d'être exposée aux bêtes dans l'amphithéâtre de Carthage (7 mars 203), Perpétue, l'illustre martyre, eut une vision. Elle s'imagina être transformée en athlète et aux prises avec un Égyptien d'aspect hideux. Celui-ci faisait effort pour la renverser, mais elle lui prit la tête et l'abattit à ses pieds; une acclamation s'éleva des rangs du peuple, et Perpétue vint recevoir la palme que le président des jeux lui tendit en lui disant : « Ma fille, la paix avec toi. » Ce duel entre la jeune femme chrétienne et le farouche Africain figure assez bien le duel engagé, dans le même temps, entre le

paganisme punico-romain et la foi à l'Évangile. Un jour celle-ci triomphera. Nous venons de rappeler le premier acte de la lutte : de Carthage romaine, dès le temps de Septime-Sévère, monte un hommage au Christ. L'écho nous en arrive rajeuni, à travers un beau et bon livre.

ADHÉMAR D'ALÈS.

L'INIQUE SÉPARATION

Les débats maintenant ouverts au Palais-Bourbon sont les plus graves qui aient occupé une Chambre française depuis 1793. M. Deschanel a eu raison de le dire. Mais cela n'empêchera pas la loi de séparation de se faire, comme tant d'autres, dans des conditions déplorables et sous les pires influences.

Les questions de principes qui dominent tout le reste n'ont guère retenu l'attention. Personne n'a abordé de front et traité avec ampleur le problème de droit international posé par ceux qui veulent déchirer le Concordat : le préjugé qui a faussé naguère l'interpellation relative au rappel de M. Nisard continue de peser sur la Chambre. Personne ne s'est donné la tâche de préciser, en philosophe politique, ce que pourra bien être et produire cette sécularisation intégrale à laquelle, paraît-il, le projet discuté doit amener l'État : il n'y a guère que les négations audacieuses et les théories subversives qui aient coutume de se produire avec éclat dans le Parlement.

L'opposition a lutté pied à pied. Mais longtemps énervée par le parti pris des « blocards », elle n'a trouvé quelque élan qu'en abordant l'article 4. La majorité, à la fois emportée et hésitante, voudrait en avoir fini au plus tôt ; beaucoup plus que le souvenir un peu effacé d'un vieux programme — ou même que les injonctions de la maçonnerie — les circonstances la contraignent à la séparation : il est ridicule de garder le Concordat et il serait humiliant de négocier avec Rome, quand on a prétendu rompre avec le pape au nom de l'honneur national.

La séparation se fera donc. Les violents, sûrs que l'opinion du pays est défavorable à leur dessein, veulent mettre les électeurs de 1906 en face du fait accompli. Le gouvernement redoute d'avoir l'air d'aller à Canossa. La masse des incertains n'ose séparer sa fortune de celle du gouverne-

ment. Voilà ce qui rend le vote du projet inévitable. En quoi sera-t-il modifié? L'avenir le dira. La commission a des soubresauts opportunistes de libéralisme et de rigueur qui risquent de se répéter. Mais, de toute façon, il est impossible que la séparation ne soit pas inique. C'est à montrer cette iniquité que sont consacrées ces pages.

I

M. Briand a dit à la Chambre :

Je conviens qu'avec un pape comme Léon XIII, qui était un diplomate avisé et fin, la situation aurait pu se prolonger longtemps encore, quoique dans une assez misérable équivoque.

Mais avec Pie X, tout épris d'absolutisme religieux, la rupture devenait inévitable...

Par suite de violations successives et pour ainsi dire systématiques du Concordat, les relations avec Rome out dû être rompues... La situation appelait une solution rapide...; la seule qui fût à la fois raisonnable et conforme aux intérêts et à la dignité de la République, c'était la séparation des Églises et de l'État[1].

Les conflits, dont on veut rejeter la responsabilité sur l' « absolutisme religieux » de Pie X, datent du temps de Léon XIII. Ce « diplomate avisé et fin » avait demandé à Mgr Geay sa démission ; il avait fait savoir au gouvernement français, avant que le roi d'Italie ne vînt à Paris, que si la visite était rendue au Quirinal, il protesterait contre l'outrage ; et enfin, personne n'a pu oublier cette liste de candidats à l'épiscopat, refusée par le pape, que M. Combes, avec son tact habituel, vint complaisamment étaler un jour à la tribune. En ce temps-là, Pie X n'était pas encore : ce qu'on appelle « les mouvements un peu désordonnés de sa foi si vive et si agissante » étaient inconnus de l'univers. Mais la menace de la rupture était déjà dans la bouche du président du conseil, et une grande commission allait être nommée pour examiner les projets de séparation émanés de l'initiative parlementaire.

On sait comment, sur la publication, faite par un journal tout dévoué à M. Combes, d'une note du cardinal Merry del Val aux nonces, un débat fut provoqué à la Chambre. Qu'al-

1. *Journal officiel*, 22 mars 1905, p. 990.

lait dire le chef du gouvernement ? Malgré les objurgations de M. Allard, il refusa de dénoncer immédiatement le Concordat. Mais il prit jour pour discuter en janvier 1905 un projet de séparation. C'était le 27 mai. Le lendemain, partait pour Rome une note de M. Delcassé protestant contre les lettres envoyées par le Saint-Office à l'évêque de Laval. Sans savoir quelle réponse serait faite par le Vatican, M. Combes était décidé à rendre toute conciliation impossible, puisque publiquement il avait fixé la date approximative à laquelle le Concordat serait dénoncé.

Qu'on ne parle donc plus de « violations systématiques » du Concordat ou des maladresses de Pie X qui auraient poussé à bout la République offensée. C'est un mensonge auquel manque même la vraisemblance. Puisque l'Église, au dire de nos adversaires, tire du pacte concordataire de si précieux et de si nombreux avantages, comment sa diplomatie — pourtant si astucieusement souple — s'est-elle oubliée jusqu'à provoquer une rupture ? Non, Pie X n'a pas été parjure. Ni sa protestation contre le voyage de M. Loubet, ni sa conduite à l'égard de Mgr Geay et de Mgr Le Nordez, ni son attitude dans la nomination aux évêchés vacants ne sont une méconnaissance du Concordat. Comme ses prédécesseurs, il a été fidèle à la parole donnée; comme eux aussi, il a supporté, sans penser à rompre, des actes et des lois qui étaient une insulte et une entrave pour cette religion dont le Concordat de 1801 promet de garantir la liberté et l'honneur. Voilà le témoignage irrécusable des faits[1]. Et lorsque M. Ribot l'a une fois de plus apporté à la tribune, la majorité n'a pu lui opposer que des protestations anonymes[2].

Celui qui a voulu la querelle et la brouille, c'est M. Combes. C'est par sa faute — car c'en est une — qu'il n'y a plus d'ambassadeur de France à Rome, par sa volonté que la question de la séparation est posée devant le Parlement.

A vrai dire — et si l'on ose user à l'égard d'un psychologue selon saint Thomas d'une expression aussi pédantes-

1. On me permettra de renvoyer, pour le développement de tout ce que j'indique ici, aux *Études* du 5 juin et du 5 septembre 1904.

2. *Journal officiel*, 4 avril 1905, p. 1188.

quement moderne — cette volonté a eu quelque peine à émerger du subconscient de l'ancien président du conseil. Mais enfin, elle a émergé. Il faut raconter ici par quelles poussées singulières et douloureuses.

Le 11 juin 1903, la Chambre des députés nommait une grande commission de trente-trois membres pour étudier la question de la séparation de l'Église et de l'État. A cette date, MM. Dejeante, Ernest Roche, Francis de Pressensé, Hubbard, Flourens, avaient déjà fait savoir comment, à leur sens, devaient être réglés les rapports des deux puissances. Une fois la commission nommée, deux nouvelles propositions s'ajoutèrent : celles de MM. Reveillaud et Grosjean. Le Sénat devait à son honneur de ne point laisser à la Chambre le monopole des actualités : M. Boissy d'Anglas déposa au Luxembourg une recette en douze articles destinée à guérir la République française du virus clérical inventé par le Concordat.

Dès la rentrée des Chambres, à l'automne de 1903, M. Briand, rapporteur de la commission, apportait à ses collègues un avant-projet. Huit mois furent employés à le discuter. Le 6 juillet l'œuvre était debout.

« La commission en était là de ses travaux ; elle procédait déjà à une deuxième et dernière délibération sur son texte, quand le 10 novembre lui fut envoyé le projet de loi que M. Emile Combes, président du conseil, ministre de l'intérieur et des cultes, venait de déposer au nom du gouvernement [1]. »

M. Briand, bien que son rapport très volumineux fasse croire le contraire, possède un art charmant d'abréger les choses. Diluons un peu ces quatre lignes trop condensées. En cette affaire de la séparation — qui pourtant était de tout premier ordre — le gouvernement n'était qu'un simple spectateur. Était-il favorable à la séparation et n'osait-il pas le dire ? N'avait-il pas une opinion et attendait-il des conjonctures une lumière décisive pour prendre parti ? Était-il décidé à déchirer ou à défendre sa déclaration ministérielle de 1902 qui promettait le maintien du Concordat ? On ne

1. Rapport Briand, p. 169.

savait. L'opposition crut qu'elle était en droit de savoir. En des discours divers, hors du Parlement, M. Combes avait brandi la séparation comme une menace contre Rome. On lui demanda de préciser. Ses mameluks eux-mêmes finirent par trouver étrange la conduite de ce chef qui les suivait, au lieu de marcher à leur tête, sabre levé, dans la charge furieuse qui allait anéantir les derniers carrés des cléricaux ralliés sous le drapeau du Concordat. Aux cris de ses soldats, M. Combes obéit, il prit position. Mais au lieu de proclamer hardiment un ordre du jour signé de sa main, il fit connaître sa pensée dans un écrit anonyme et secret. M. Grosjean ayant déclaré que les usages de la guerre parlementaire n'autorisaient pas les démarches irresponsables, le ministre se décida enfin à parler au grand jour. Le 10 novembre, un projet signé de M. Loubet et de M. Combes fut déposé au Palais-Bourbon.

Cet épilogue ne manquait pas d'impertinence, le cabinet étant, par son acte de naissance, voué à la défense du Concordat. Mais les surprises ne faisaient que de commencer. Et, ici encore, il faut ajouter un supplément d'information au rapport de M. Briand.

Il parle de « résistances vives » et de compromis pour éviter un « conflit » qui risquait d'ajourner « le succès de la réforme[1] ». Voici exactement ce que voilent ces phrases obscures. M. Deville proposa à la commission d'adopter, sans discussion, le projet Combes tout entier. Il fut battu. Sur la motion de M. Berry — laquelle mit en fuite les blocards scandalisés — le projet Combes fut repoussé, en bloc. Le lendemain, M. Rouanet contesta la validité de ce vote. Vains efforts. Le vote était régulier. Pour empêcher le texte du gouvernement d'être escamoté comme simple muscade, il fallut que M. Deville le reprît en son nom personnel. Par cette fiction, et sous le couvert d'un simple député, le projet contresigné par M. Loubet et M. Combes put avoir les honneurs d'une discussion. Les travaux de la commission recommencèrent.

1. Rapport Briand, p. 177.

Les divergences étant notables entre le projet Combes et le projet Briand, il fallait que l'un ou l'autre prît le pas. « Animé du plus vif désir de conciliation », le président du conseil accepta « d'entrer dans les vues de la commission[1] ».

Le 5 décembre, dans une cordiale entrevue, il consentit aux cinq modifications principales que M. Briand lui demanda. « Il ne restait plus à régler que la question des pensions et quelques points de détail relatifs à l'ingérence de l'administration préfectorale dans les affaires ecclésiastiques, pour aboutir à l'accord complet et définitif. Le rapporteur ne désespérait pas d'y réussir, et déjà il se proposait de tenter une dernière démarche dans ce but, quand le ministère Combes prit la résolution de quitter le pouvoir[2]. »

Oh ! qu'en termes galants...

Qui reconnaîtrait là les affres de l'agonie par où passa M. Combes dans les derniers jours de décembre 1904, et les heures pénibles de cette séance du 14 janvier pendant laquelle ce mourant, qui ne voulait pas mourir, vit s'écarter honteux, de sa couche funèbre, un si grand nombre de ceux qui l'avaient aidé à vivre et qui avaient vécu de sa main ?

Mais le cabinet Combes défunt, la question de la séparation lui survivait. M. Rouvier, tout en prétendant marquer quelque différence entre le mort et lui, accepta l'héritage de son « calendrier de réformes ». Il le dit d'une voix mâle, le 27 janvier. Dès le 10 février, la promesse était tenue : le nouveau ministre des cultes, un huguenot, dit-on, déposait son projet de rupture du Concordat.

La commission, incomparable dans son ardeur au travail et sa souplesse, reprit ses séances. Il fut bientôt évident qu'elle irait vite en besogne : le dégoût de recommencer des discussions épuisées, le désir d'en finir avec une question obsédante précipitèrent les choses. Les ministériels, malgré les protestations de la minorité, firent des prodiges de vitesse. Le 16 mars, le rapport Briand fut distribué à la Chambre.

Quand ils reçurent cet in-quarto de trois cent quarante pages,

1. Rapport Briand, p. 177. — 2. *Ibid.*

les députés durent éprouver quelque effroi. A quel démon avait cédé M. Briand, pour s'espacer ainsi ? Cette promenade, rapide et longue, à travers toute notre histoire nationale, de Clovis à M. Loubet, et parmi la législation religieuse des deux hémisphères, risquait fort d'être plus fatigante que profitable. On peut même douter que la réputation de M. Briand ait gagné quelque chose à cet effort démesuré et superflu : son rapport ne le classera ni parmi les historiens, — il s'y oublie en des fautes trop grossières ; — ni parmi les philosophes, — ses vues sont trop banales ; — ni parmi les jurisconsultes, — ses principes sont trop incertains ; — ni parmi les hommes d'État, — qui ne serait un homme d'État, à cette aune ?

Ces pages demeureront une pièce justificative à l'usage des curieux d'histoire parlementaire. Lorsqu'on voudra savoir si, en 1905, il y avait encore en France de ces députés si durement crayonnés par Taine dans une lettre de 1850 à Prévost-Paradol, on pourra recourir au rapport de M. Briand.

En attendant, les orateurs de gauche s'abreuvent délicieusement à cette source jaillissante de doctrine républicaine. Nous allons voir, en exposant l'économie du projet de loi, à quel point cette doctrine est recommandable.

II

Le titre Ier de la loi est consacré à l'énoncé de quelques principes. M. Combes n'avait senti aucun besoin de proclamer de la sorte quelques aphorismes vertueux. M. Bienvenu-Martin n'avait cédé qu'un peu à cette tentation très jacobine. La commission est plus près, par l'âme, des grands ancêtres. Au moment où elle s'apprête à recommencer les violences révolutionnaires, elle se sent instinctivement pressée de crier sur les toits son amour de la liberté.

Donc :

> La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes, sous les restrictions ci-après, dans l'intérêt de l'ordre public.

Quand on compare cet article 1er au premier article et au préambule du Concordat, on sent toute la différence des

situations. Dieu sait pourtant ce qu'est devenu, aux mains d'un gouvernement hostile à l'Église, la protection promise en l'an IX à l'antique religion nationale.

Ce rapprochement, à lui seul, éclaire de clartés inquiétantes l'avenir que M. Briand et ses amis nous préparent. Ils prodiguent leurs protestations d'équité; ils se fâchent quand on hoche la tête devant leurs promesses. Il n'est pourtant que d'un sot de s'y fier. M. Charles Benoist l'a dit, à la tribune, avec esprit, et M. Lerolle avec éloquence[1].

Le premier a marqué le peu de confiance que lui inspirait une nouvelle déclaration des droits; fort à propos, il a rappelé le mot de Bentham sur « la pauvreté » et « l'inefficacité » de ces garanties solennelles, qu'on s'empresse d'ailleurs de livrer — à peine formulées — aux restrictions de la loi et aux exigences, si élastiques, de l'ordre public. Mais si petite que soit l'importance des « principes » mis en tête de la loi nouvelle, la commission et le gouvernement ont eu mauvais goût en refusant d'accepter l'amendement de M. Lerolle. Celui-ci s'inspirait à la fois du Concordat et de la constitution de 1848; il distinguait entre la religion et le culte, — distinction nécessaire et souverainement importante; — il demandait qu'on garantît l'une et l'autre. Vains efforts! nos maîtres ne veulent guère qu'on touche à leur texte, à moins que ce ne soit pour l'aggraver.

Leur passion pour les axiomes est tellement vive qu'il leur a fallu deux articles pour l'apaiser. Ils ont donc élevé à la hauteur d'un principe les faits qui suivent :

La République ne reconnaît, ne salarie, ne subventionne aucun culte.

En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimés des budgets de l'État, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes.

M. Bienvenu-Martin, dans sa faiblesse, aurait permis des subventions. La commission l'a ramené à des sentiments plus républicains : la laïcisation de l'État implique la sup-

1. *Journal officiel*, 12 avril 1905, p. 1330; 13 avril, p. 1343.

pression complète de tout budget des cultes, sous quelque forme que ce soit. Si c'est là une doctrine, on conviendra qu'elle manque d'élévation; il est à la portée du premier brigand venu — Jacob d'Abbeville, par exemple — de menacer le bourgeois, disant : Je décide la suppression de ton budget : chez les « anarchos », c'est un principe.

M. Briand et ses amis n'admettent pas la comparaison... Oui, on comprend que ces messieurs se refusent à qualifier l'État de voleur; l'épithète est infamante pour tout galant homme, tant les mœurs capitalistes nous tyrannisent encore. Si pourtant, en biffant de sa comptabilité le budget des cultes, le gouvernement biffait une de ses dettes, comment faire pour ne point penser que cela est un vol?

Nos adversaires affectent de dire que le clergé ne voit dans la séparation que la perte de son traitement. C'est faux et nous aurons occasion d'y montrer autre chose. Mais il ne faut pas non plus qu'une sorte de fausse honte ou je ne sais quelle incertitude de principes nous empêche de regarder en face cette question de gros sous. D'autant qu'on peut lire le rapport et les discours de M. Briand, ceux de MM. Bienvenu-Martin, Regnier, Barthou, Deville, Zévaès, nulle part on ne trouvera une preuve décisive du droit de l'État à supprimer sans compensation le budget des cultes. Leur dialectique en est réduite à cette seule réflexion : le traitement prévu par l'article 14 du Concordat n'est que le prix d'un service public. L'assertion est caduque comme toutes les preuves par lesquelles on essaye de la soutenir.

Ici même[1] on a établi, avec une lumineuse clarté, le vrai caractère du budget des cultes. On me permettra d'y revenir encore, en suivant de près la discussion parlementaire.

M. Barthou écrivit naguère dans *la Petite Gironde* des articles extrêmement élogieux sur *le Concordat* du cardinal Mathieu, qui venait de paraître. Si on ne connaissait le laïcisme incorruptible de ce Béarnais, on l'accuserait d'avoir voulu flatter un prince de l'Église. La simple vérité est que M. Barthou, en homme avisé, préparait, de loin, par cette

1. Voir *Études* du 20 avril 1905.

lecture attentive, son discours sur la séparation de l'Église et de l'État. Aussi n'a-t-il pas manqué de dire à la tribune :

J'ai lu, il y a quelques mois, avec une curiosité naturelle, le livre sur le Concordat publié par Mgr Mathieu, ancien archevêque de Toulouse. Les archives du Vatican ont été libéralement ouvertes à Mgr Mathieu, qui a publié des documents inédits extrêmement intéressants. Mais il ne résulte pas de ce livre qu'à un moment quelconque des négociations, et elles furent longues, les envoyés du pape aient réclamé un traitement pour le clergé, comme étant le prix de l'expropriation subie en 1789[1].

M. Barthou est un parlementaire retors, mais un historien novice. S'il avait mieux connu son sujet, il aurait su que les « documents inédits » publiés par le cardinal Mathieu sont en très petit nombre; il aurait su que les archives du Vatican et bien d'autres ont été explorées, il y a beau temps, par un admirable chercheur, M. Boulay de la Meurthe, qui a recueilli en cinq volumes les pièces relatives à la négociation du Concordat. S'il avait passé vingt jours à feuilleter ces milliers de pages, fruit de vingt ans de travail, M. Barthou ne se serait pas dispensé de lire l'ouvrage du cardinal Mathieu. Assurément non. Mais il n'aurait pas osé lancer, à la tribune, une contre-vérité qui sent, d'une lieue, son parfait ignorant.

Pourquoi l'article 14 du Concordat prévoit-il un traitement du clergé ? Il n'y a qu'une réponse possible : c'est parce que le clergé était, depuis dix ans, sans ressources et que Bonaparte ne voulait pas lui rendre les biens nationalisés en 1789. Voilà le fait indéniable auquel se briseront toujours les théories de Ducrocq, de Barthélemy, de tous les juristes qui soutiendront, en glossateurs de textes, qu'il n'y a aucun lien entre l'article 13 et l'article 14 du Concordat. Sans la nationalisation des biens d'Église, le régime moderne, non plus que l'ancien régime, n'aurait jamais connu un service public du culte payé par le gouvernement. Mais du moment que le premier consul, dans une vue de pacification sociale, entendait que, selon le décret du 2 novembre, la propriété ecclésiastique aliénée le demeurât, il fallait, de toute nécessité,

1. *Journal officiel*, 29 mars 1905, p. 1120.

créer un budget des cultes ou une dotation du clergé.

C'est pourquoi dès la conférence de Verceil, après Marengo, Bonaparte s'expliqua en ce sens à Martiniana : impossible de revenir sur l'opération financière de 1789 ; mais en attendant qu'il soit constitué des biens-fonds, on pourra servir un traitement[1]. L'idée d'une dotation fut assez vite abandonnée. Mais à travers tous les pourparlers, à Paris comme à Rome, la soudure existe entre ce passé sur lequel doit tomber l'oubli et le présent qui doit en être la réparation. Spina en parle comme d'une nécessité imposée par la justice[2]; di Pietro l'appelle une « compensation[3] »; Bernier, loin de reculer devant cette expression, l'emploie à son tour[4]; il n'y a pas jusqu'aux textes de certains projets qui ne se réfèrent nommément aux décrets par lesquels la Constituante avait fixé au clergé un salaire; et si ce rappel a disparu du texte définitif, c'est qu'il déplaisait à Rome d'évoquer le souvenir même des articles inoffensifs de la constitution civile du clergé[5]. Mais, dans la bulle de ratification du Concordat, Pie VII ne manqua pas de s'expliquer sur la raison du budget des cultes : « Parce que, dit-il, les églises de France se trouvaient privées de leur patrimoine, il a fallu trouver un moyen d'y remédier, et le gouvernement a pris la charge d'assurer au clergé un traitement convenable[6]. »

C'était traduire en latin par avance un mot de Portalis.

Les orateurs du « Bloc » ont essayé de tirer à eux cet homme célèbre. Pour grandir son autorité, ils en ont fait un « rédacteur du Concordat » et ils ont prolongé son existence jusqu'en 1831. Quoiqu'il fût provençal, Portalis eût été choqué de pareilles exagérations. Il est mort en 1807 et jamais il ne fut mêlé aux négociations du Concordat. Mais il eut l'hon-

1. Boulay de la Meurthe, *Documents sur la négociation du Concordat*, etc., t. V, p. 596, Martiniana à Pie VII, 26 juin 1800.

2. *Ibid.*, t. I, p. 128, Spina à Bernier, 15 novembre 1800.

3. *Ibid.*, t. II, p. 178, Votum de di Pietro, 30 mars 1801 ; p. 287, Votum de di Pietro, 12 mai 1801.

4. *Ibid.*, t. I, p. 313, Bernier à Pie VII, 26 janvier 1800 ; t. III, p. 192, Bernier au premier consul, 11 juillet 1801.

5. *Ibid.*, t. I, p. 281, projet français, art. 4, 14 janvier, 1801 ; projet français, art. 5, 25 février 1801 ; t. II, p. 178, Votum de di Pietro, 30 mars 1801.

6. *Ibid.*, t. III, p. 283, bulle *Ecclesia Christi*.

neur d'exposer, devant le Corps législatif, les vues politiques qui justifiaient la convention de messidor an IX. C'est à la fin de son rapport sur les articles organiques que le ministre s'expliqua sur le traitement du clergé. Voici sa très courte réflexion, qui est d'une clarté décisive :

En déclarant nationaux les biens du clergé catholique, on avait compris qu'il était *juste* d'assurer la subsistance des ministres à qui ces biens avaient été originairement donnés; on ne fera donc qu'*exécuter ce principe de justice* en assignant aux ministres du culte catholique des secours supplémentaires jusqu'à concurrence de la somme réglée pour le traitement de ces ministres[1].

La voilà, la liaison des faits de 1802 et de 1789 que M. Deville n'a su découvrir nulle part[2] et que M. Barthou a vainement cherchée dans le livre du cardinal Mathieu. Quand l'État — monarchie constitutionnelle de Louis XVI, ou pouvoir consulaire de Bonaparte — fixe au clergé un « traitement », il ne fait pas œuvre de générosité mais de justice; il paye ce qu'il doit, et cette « dette » a sa racine dans ce fait que l'État s'est emparé des biens « originairement donnés » au clergé.

La plupart des textes invoqués dans ces pages ont été apportés à la tribune, mais isolément et comme au hasard. Il aurait fallu les rapprocher et les dater; par là, on aurait mis en évidence la continuité frappante du rapport qui lie l'un à l'autre l'article 13 et l'article 14 du Concordat, à tous les moments de la négociation. C'est là un argument invincible.

Nous pourrions arrêter ici la discussion. Le Concordat est le statut légal de l'Église de France à l'heure actuelle; il se suffit à lui-même. Mais, puisque nos adversaires se complaisent dans l'évocation de l'histoire révolutionnaire, il ne nous déplaît pas d'en parler avec eux.

Ayant à se défendre contre M. Allard, qui voudrait recommencer la nationalisation de la propriété ecclésiastique, M. Briand a déclaré que celle-ci, aujourd'hui, se trouvait en

1. Boulay de la Meurthe, *op. cit.*, t. V, p. 297, rapport sur les articles organiques, 15 germinal an X.

2. Sous une apparence de méthodique rigueur, la discussion de M. Deville sur ce point est vraiment puérile. Voir *Journal officiel*, 24 mars 1905, p. 1035.

de tout autres conditions qu'en 1789; elle serait réelle et inattaquable, tandis que dans l'ancien régime elle n'aurait jamais existé qu'aux mains de la nation[1]. Propos d'avocat embarrassé qui réplique comme il peut, mais assertion historiquement inacceptable.

Il y a, dans les papiers du comité ecclésiastique de la Constituante, une lettre d'un curé de Bretagne à « Messeigneurs les états généraux » établissant avec méthode et calme que les biens d'Église sont inviolables, garantis qu'ils sont par la loi naturelle, la loi divine, la loi canonique, la loi civile. Demain, si le dessein de M. Allard se réalisait, le prêtre inconnu qui se trouve le successeur de ce recteur breton d'autrefois pourrait signer telle quelle cette lettre de 1790; à l'article de la loi civile, il n'y aurait qu'à alléguer, au lieu d'une ordonnance de Louis XIV, les décrets de Napoléon.

La situation politique du clergé dans l'État n'est plus celle de l'ancien régime. Mais les biens d'Église, aujourd'hui comme autrefois, sont protégés par le même droit inviolable que le gouvernement de Louis XVI, comme celui de M. Loubet, était tenu de respecter religieusement.

Dans un discours qu'on a beaucoup vanté[2], M. Deville s'est donné la tâche de plaider pour la Constituante. Ce plaidoyer se réduit à ceci : la loi crée le droit; le sens de la loi est nécessairement limité par les théories invoquées par ceux qui en ont été les promoteurs; or, on ne saurait le nier, les constituants — laïques ou prêtres — n'admettaient pas que la propriété ecclésiastique fût réelle ni intangible. Pour appuyer cette assertion hardie, M. Deville a accumulé les textes. Et à mesure que de sa voix précise, concentrée, impérieuse, il les détaillait à la tribune, le visage de M. Jaurès s'épanouissait en un sourire de plus en plus encourageant. Malgré ses apparences de rigueur victorieuse, la démonstration de M. Deville est aussi infirme que celle de M. Briand dans son rapport.

A ce docteur socialiste qui soutient qu'un vol accompli selon la loi n'est plus un vol, nous répliquons par la Déclaration des droits de l'homme qui a précisément pour but de

1. *Journal officiel*, 18 avril 1905, p. 1504. — 2. *Ibid.*, 24 mars 1905, p. 1032.

définir des droits intangibles ; nous opposons les droits antérieurs et supérieurs à la loi dont parle la constitution de 1848 ; nous protestons avec Montesquieu qu'une chose n'est point juste parce qu'elle est inscrite dans la loi et que toutes les lois du monde ne feront pas qu'il soit équitable et permis de prendre le bien d'autrui.

Les constituants, dont M. Deville se croit le disciple, avaient du droit naturel un sens plus profond. Leurs théories du pouvoir absolu de l'État sur les biens des corps tiennent à une confusion longtemps régnante entre les deux nations de souveraineté et de propriété. Leur sophisme, qui identifie le corps des fidèles de l'Église de France avec le corps de la nation, s'explique par les habitudes séculaires d'une religion d'État. Enfin, et pour tout dire, les raisonnements par lesquels les juristes et les économistes de 1789 s'appliquent à démontrer que les biens d'Église sont la propriété de l'État ou qu'il en peut disposer, sont surtout des ressources oratoires, comme il s'en dépense dans toutes les mauvaises causes. Dans le fond, la suppression de la mainmorte ecclésiastique est voulue en 1789 pour bien des raisons inavouables ; les impies veulent frapper l'Église ; les égalitaires craignent que le clergé, s'il conserve ses biens, ne garde une autorité politique ; les financiers, qui ont peur d'être atteints par les contre-coups de la détresse du Trésor, sont très heureux de détourner, sur une fortune autre que la leur, les menaces qu'ils redoutent. Voilà la conspiration sous laquelle le clergé devait succomber, d'autant que la répartition des bénéfices laissait grandement à désirer. Et cela ne laisse pas que de rendre fort suspects les grands principes invoqués à la tribune sur les caractères particuliers de la propriété ecclésiastique.

Mais quelle que fût la sincérité des théories qu'avaient à la bouche Mirabeau, Thouret, Treilhard et Talleyrand, il n'empêche que ces hommes, en s'emparant des richesses de l'Église, lui promettaient tous une indemnité. S'ils suppriment les dîmes, c'est « sauf à aviser aux moyens de pourvoir » au culte, à l'entretien des ministres et au soulagement des pauvres. S'ils mettent les biens-fonds à la disposition de la nation, c'est « à la charge de pourvoir » au triple service dont ces biens étaient grevés. Dira-t-on qu'en assumant cette

« charge » les promoteurs de la loi du 2 novembre, loin de se croire obligés en justice, n'écoutaient que les mouvements de leur cœur généreux? Tous leurs discours protestent contre cette trahison de leur pensée.

« Il faut de l'aisance » aux prêtres, dit Mirabeau, « afin qu'ils puissent être bienfaisants; il est juste et convenable qu'ils soient dotés d'une manière conforme à la dignité de leur ministère. » Thouret se préoccupe « d'assurer imperturbablement la solidité des remplacements dus aux corps dont les propriétés seraient aliénées ». Treilhard s'indigne à la pensée d'une faillite de la nation dont le clergé serait victime : « L'on sera exact à acquitter cette dette sacrée »; jamais la nation ne manquera « au plus saint des engagements »; jamais elle ne « détournera les salaires du clergé de leur destination[1] ».

Il est entendu que le Trésor public étant vide, il faut à tout prix y amener d'abondantes ressources. Les biens du clergé y serviront; mais ce sera après qu'on en aura tiré de quoi fournir à l'entretien des temples, à la subsistance des ministres, au soulagement des pauvres; les intentions imprescriptibles des donateurs passent avant l'équilibre du budget national. Combien de fois cela fut dit à la Constituante! Il y a mieux : cette assurance fut donnée en toutes lettres dans cet article 5 du décret du 20 avril 1790, si éloquemment commenté à la tribune par M. Grousseau.

Il faudrait, pour s'étonner d'un tel langage, oublier dans quelles conditions fut voté le décret du 2 novembre. Nos adversaires d'aujourd'hui, imaginant le passé qui fut d'après le présent que parfois ils réussirent à faire, ont l'air de croire que la nationalisation des biens d'Église eut lieu par un coup brusque, dans une sorte d'élan.

C'est le 6 août 1789 que, le premier, Buzot affirma que les biens d'Église appartenaient à la nation. La plus violente agitation accueillit ces paroles inattendues. Le 9 août, le marquis de la Coste les reprit à son compte, et la discussion commença. Des idées diverses se firent jour. Lubersac, évêque de Chartres, défendit la propriété ecclésiastique. Le décret sur

1. *Archives parlementaires*, t. VIII, p. 386; t. IX, p. 487; t. XII, p. 677.

l'abolition des privilèges souleva la question des dîmes; elle fut résolue comme on sait; et cette iniquité première fut cinglée par la parole de Sieyès si souvent répétée depuis : « Ils veulent être libres; ils ne savent pas être justes. » Il y eut un répit. Vinrent les tristes journées d'Octobre, prélude de la Révolution violente. Le 10, Talleyrand proposa sa motion fameuse : « Les rentes et biens-fonds du clergé seront remis à la nation. » Immédiatement, le chapitre d'Autun envoya à son évêque, qu'il considérait comme déserteur du devoir, une remontrance ferme, grave et éloquente. Et dans le sein de l'Assemblée, La Luzerne, Bethisy, Maury, Sieyès, La Fare, Boisgelin, Montesquiou, s'élevèrent hautement contre cette « invasion » dans le temporel de l'Église; d'autant que Mirabeau avait substitué à celle de Talleyrand une motion déclarant que les biens d'Église étaient la propriété de la nation. Leurs discours ne laissaient pas que d'embarrasser les envahisseurs puisque la motion fut modifiée. Ce détail historique, que personne n'a touché à la Chambre, mérite d'être relevé. Boisgelin le souligne, avec une force saisissante, dans son discours du 12 avril 1790 et il en conclut que le décret du 2 novembre n'a pu trancher une question de propriété. Il s'ensuit, tout au moins, que si ce décret l'a tranchée, c'a été par une sorte d'équivoque honteuse d'elle-même, et en revenant, à l'aide d'un artifice de langage, sur une prétention qui semblait abandonnée.

Dans tous les cas, il est inadmissible, comme l'a fait M. Deville, de représenter le clergé de France d'accord avec ses spoliateurs. Les prélats compatissent à la détresse des finances nationales et ils sont prêts à gager un emprunt sur la propriété ecclésiastique. Ils conviennent des abus existant dans la répartition des bénéfices et ils admettent un certain contrôle du gouvernement sur ce point. Mais ils disent avec Boisgelin que les biens ecclésiastiques n'ont pas été donnés à la nation ni par la nation ; que la nation, par toutes les lois, a reconnu la possession des églises; que les églises ont exercé leurs droits, depuis des siècles, par toutes les formes différentes de possession[1].

A ces raisons irréfutables, on ne pouvait répondre que par

1. Talleyrand lui-même admettait que le clergé était propriétaire de la « partie des biens nécessaire à son honnête subsistance ».

des sophismes et par des votes. Le décret du 2 novembre, confirmé par celui du 20 avril et par le titre III de la constitution civile du clergé, fit, dans la propriété ecclésiastique, la révolution souhaitée par les ennemis de la religion et les rivaux du clergé. Mais, encore une fois, celui-ci défendit ses droits. Et cette défense résolue ne fut pas sans contraindre les assaillants aux déclarations les plus nettes sur le caractère sacré de la « dette nationale » contractée le 2 novembre.

Vaines déclarations d'ailleurs. Elles n'arrêtèrent pas la Convention lorsqu'elle voulut rayer de ses comptes le budget des cultes, pas plus que le Concordat n'arrête les modernes conventionnels qui entendent supprimer à nouveau le traitement dû aux prêtres. Ce mépris insolent de l'équité n'en est pas moins une banqueroute.

Tant que les catholiques ont été les seuls à prononcer ce mot, on a laissé dire. Le jour où M. Beauregard, sortant courageusement de la réserve gardée par les progressistes, est venu joindre son suffrage à celui de M. Grousseau, la majorité perdit son sang-froid[1]. M. Briand et M. Jaurès unirent leurs efforts pour parer le coup. Mais les sophismes de l'un et les diversions de l'autre n'ont servi qu'à établir notre thèse; elle est inattaquable, puisque, pour essayer de l'ébranler, on est réduit à sortir de la question en invoquant je ne sais quelle « tradition républicaine ».

Il ne s'agit pas ici de tradition d'un parti, mais uniquement de textes, de faits et de droit.

En deux mots, le budget actuel des cultes est garanti par le Concordat. Le Concordat le garantit à cause de la mainmise de 1789 sur les biens d'Église. Par suite, tant que l'Etat détient les biens, il est tenu à la rente. On objecte qu'il a rendu une partie de la confiscation première, et qu'il a servi un traitement pendant cent ans. Avant de triompher de l'objection, que l'on songe à ceci : un budget annuel de 45 millions de francs ne représente pas la rente des biens nationalisés en 1789; et le patrimoine restitué au moment du Concordat consiste en églises, en séminaires, en biens des fabriques, toutes

1. *Journal officiel*, 14 avril 1905, p. 1383.

choses absolument étrangères au décret du 2 novembre. Donc, la conclusion s'impose : servir l'indemnité tant qu'il y aura un clergé catholique ou rendre le capital saisi ; l'Etat n'a pas, en droit, d'autre parti à prendre. Il est réduit à cette alternative par des textes formels, les faits évidents, la plus vulgaire équité.

Au milieu de ces réflexions si graves, l'article 2 de la loi laisse place à d'autres qui seraient plutôt comiques. Un protestant, M. Sibille, a eu l'idée de demander que, malgré la suppression du budget des cultes, il pût y avoir dans les hospices, prisons et écoles des aumôniers payés sur les caisses publiques. M. Bienvenu-Martin a déclaré que cela pourrait se faire, avec ou sans inscription formelle dans la loi. C'était provoquer M. Sibille à réclamer l'inscription. Il l'a fait. La Chambre lui a donné raison à 8 voix de majorité [1]. Les journaux de gauche ont cru que c'était une « brèche » par où s'en allait toute la vertu laïque de la séparation. Le mot est excessif. Si cette « brèche » a livré passage à quelque chose, c'est uniquement à l'appréhension que semblent avoir nombre de républicains éprouvés que le départ solennel des aumôniers de lycée n'amène le départ de trop d'élèves bien payants. Et cette appréhension elle-même témoigne qu'au Palais-Bourbon les fervents séparatistes ne sont pas aussi nombreux qu'on pourrait le croire.

Habituée à la défaite, on comprend que l'opposition se soit égayée de la « brèche » ouverte à l'article 2. Qui se serait douté, le 13 avril, qu'elle était à la veille d'un avantage de bien autre importance, au sujet de la dévolution des biens ?

III

A l'heure où nous sommes, on peut prévoir que le titre II du projet de loi risque de subir des modifications profondes. La commission semble un peu déconcertée dans sa marche. Dans les séances de la Semaine sainte, qui a été à la lettre pour M. Briand la semaine peineuse, le rapporteur s'est évertué à démontrer à ses amis de gauche que les textes nouveaux soumis à la délibération du Parlement n'étaient nouveaux que

1. *Journal officiel*, 14 avril 1905, p. 1396.

pour ceux qui n'avaient pas su lire les anciens. Malgré le vote émis le 22 avril, il est à croire que le plaidoyer de M. Briand n'a convaincu personne : pour tous, il est évident qu'il y a quelque chose de changé. Et, encore une fois, il est probable que la reprise de la discussion, au 15 mai, le montrera mieux encore.

En attendant, il nous faut prendre le projet tel qu'il est.

La première question à résoudre était évidemment celle de savoir quels biens demeureraient pour assurer le libre exercice des cultes que nos législateurs prétendaient garantir.

Ici, la logique de nos hommes d'État semble avoir quelque peu fléchi. Nous l'avons vu, ils donnent raison à Mirabeau : l'Église de 1789 n'était pas propriétaire des biens qu'elle détenait ; ils répètent, après Thouret, que les corps et personnes morales tenant de la loi leur existence tiennent aussi de la loi leur faculté de posséder ; et par suite le jour où ces corps, la loi se retirant d'eux, perdent la vie, leurs biens sont abandonnés, vacants, sans maître. Comme feu Waldeck, ils admirent fort cette théorie ; mais, inférieurs à ce grand homme en audace tranquille, ils n'osent l'appliquer à l'Église de 1905.

On aurait pu, dit M. Briand, à la suppression de leurs propriétaires actuels, considérer les biens ecclésiastiques comme vacants. D'après le droit commun, l'Etat les aurait recueillis et en aurait disposé suivant des règles à déterminer.

Votre commission n'a pas cru que ce principe et cette méthode fussent équitables [1].

Et le rapporteur s'empresse d'en donner la raison :

Une partie des biens qui sont en la possession des établissements publics du culte ont été constitués par les fidèles pour le culte ; la commission a estimé qu'en droit naturel leur propriétaire réel était la collectivité des fidèles. Cette collectivité est personnalisée aujourd'hui par les églises ; elle le sera demain par les associations cultuelles. Il n'y a pas, dans la réalité des faits équitablement appréciés, disparition pure et simple de personnes morales sans héritiers légitimes ; il n'y a qu'une transformation imposée par le législateur lui-même, dans la forme juridique de ces personnes morales.

1. Rapport Briand, p. 194.

A merveille! Et il nous est doux de voir la commission, qui défend l'œuvre de la Constituante, émettre des principes de droit naturel qui condamnent cette œuvre. L'opposition a le plus beau jeu du monde; ses adversaires lui passent galamment leurs meilleurs atouts, sauf à s'adjuger, quand même, partie gagnée...

Eh bien! malgré le respect légitime, quoique inattendu, dont la commission fait profession à l'égard d'un droit naturel de propriété, on peut se demander si le rapporteur confesse ici la vraie raison de sa répugnance à appliquer à la liquidation des biens d'Eglise la théorie des biens vacants. Sans être soupçonneux ni téméraire, on peut affirmer que si les juifs et les protestants n'étaient pas en cause, les catholiques auraient été traités autrement; sans commettre d'indiscrétion on peut proclamer que si on n'avait peur de soulever le peuple, en coupant brusquement au culte tous ses moyens de durer, la dissolution des fabriques aurait eu, comme celle des congrégations, son article 18 autorisant solennellement l'État aux profits d'une confiscation totale, c'est-à-dire au métier de voleur.

La confiscation existe, mais partielle et dissimulée; bien des gens ne la verront pas. Voici le procédé. On déclare, en principe, par le premier paragraphe de l'article 4, « que tous les biens mobiliers et immobiliers appartenant aux menses, fabriques, conseils presbytéraux, consistoires et autres établissements publics du culte seront, avec toutes les charges et obligations qui les grèvent, attribués... aux associations légalement établies pour l'exercice du culte ». Ceci a un air de munificence imposante. Pour achever de gagner les cœurs honnêtes et sensibles, on proteste qu'aucune main profane ne touchera aux biens grevés d'une fondation pieuse. Dieu garde nos liquidateurs de pareil sacrilège! De plus, il se peut qu'il y ait des biens affectés à un but charitable; on en fera bénéficier « les services ou établissements publics ou d'utilité publique, dont la destination est conforme à celle desdits biens ». Qui peut y trouver à redire? Dans cette dévolution nécessaire des biens d'Église — car le *statu quo* est désormais impossible, vu le grave péril couru par les droits du pouvoir civil et les manifestes exigences de la démocratie

laïque — quel moyen d'imaginer un plus équitable partage?

Toutefois, les hommes qui admirent si fort l'œuvre de la Constituante ne pouvaient se dispenser de l'imiter; ce légitime souci perce discrètement dans les articles 4 et 5 du projet. Il demeure entendu que des revendications sont permises à l'égard des biens grevés d'une fondation charitable ou autre. Mais l'action ne peut être intentée qu'en raison de donations ou legs; seuls les auteurs de ces fondations ou leurs héritiers en ligne directe auront qualité pour répéter ces biens.

En outre, on prononce qu'à défaut de reprises exercées, ces fondations charitables ou étrangères aux cultes iront à des services ou établissements d'une destination analogue. Mais les fabriques ou consistoires ne seront pas maîtres de la désignation : leur droit doit être soumis à l'approbation du préfet. Et en cas de conflit, le Conseil d'État statuera en dernier ressort.

Enfin, le mot sacramentel et inévitable se cache au milieu des phrases abondantes qui étalent une sorte de générosité et de respect :

> Ceux des biens ecclésiastiques qui proviennent de l'État, et qui ne sont pas grevés d'une fondation pieuse, feront retour à l'Etat.

Voilà qui était immanquable; et pour emprunter à M. Briand son naïf langage : « on comprend à merveille les raisons qui ont motivé ces dispositions ». Les voici, telles que le rapporteur les énonce. Ces biens, provenant de l'Etat, « ont été concédés » par lui « pour un service public ». Ce service public disparaissant, l'État retire ses dotations devenues « sans objet ». Rien n'est plus simple, ni plus faux. Les biens dont il s'agit étaient des restitutions, non des concessions.

Plusieurs fois, dans la discussion, il est apparu qu'aux yeux de plusieurs les biens des fabriques avaient été pris en 1789. C'est une erreur. La loi ne les atteignit que plus tard et comme par étapes. En 1792 (19 août-3 septembre), premier décret ordonnant la vente des immeubles, sauf indemnité d'une rente de 4 p. 100 évaluée sur le produit de la vente. En 1793 (24 août-13 septembre), deuxième décret supprimant les rentes des fabriques « au profit de la République qui pour-

voira aux frais du culte ». Enfin, le 3 novembre de la même année, troisième décret : tout l'actif des fabriques fait partie des propriétés nationales ; tout le passif est inscrit au livre de la dette publique.

Après le Concordat, commencent les réparations. L'arrêté du 7 thermidor an XI décide que « les biens des fabriques non aliénés, ainsi que les rentes dont elles jouissaient et dont le transfert n'a pas été fait, sont rendus à leurs destination ».

Ce texte est décisif. La jurisprudence administrative en convient : c'est une translation de propriété qui est ici effectuée en sens inverse au décret du 3 novembre 1793[1].

Et c'est pourquoi il nous est impossible d'admettre que les biens des fabriques fassent, pour une part quelconque, retour à l'État. D'après les essais de statistique faits à la tribune par M. Augagneur, les biens acquis depuis le Concordat seraient moindres que ceux concédés en thermidor an XI ; le ministre des cultes est d'avis contraire[2]. Quoi qu'il en soit, il importe peu. Grandes ou petites, ces ressources n'appartiennent pas à l'État. S'il les prend, il vole.

Au surplus, « le besoin social pour la satisfaction duquel ce patrimoine fut constitué » existe « indéniablement encore ». M. Briand le confesse. Dès lors, qu'importe que l'on nous parle de « service public » supprimé ? Est-ce que le « service public » n'a pas toute sa raison d'être dans le « besoin social » ? Ces biens sont les biens du culte ; ils doivent lui rester.

M. Allard et M. Augagneur, qui voulaient l'un et l'autre reprendre la « tradition révolutionnaire » en mettant sous séquestre ou en liquidant judiciairement les biens des fabriques et des menses, avaient donc parfaitement raison de dire : si nous sommes des spoliateurs, nous avons la commission pour complice ; elle aussi confisque, quoique d'une main plus timide.

Aussi la commission, pour se dérober aux reproches, a-t-elle modifié son texte. Elle parlait d'abord de biens *appartenant* aux établissements publics du culte ; sur la propo-

1. M. Auffray a mis la question en lumière. Cf. *Journal officiel*, 21 avril 1905, p. 1617.

1. *Journal officiel*, 18 avril 1905, p. 1504, 1507.

sition de MM. Trouillot, Sarrien et Pelletan, elle a consenti à dire que ces biens étaient *administrés* par les fabriques et consistoires.

Mais cette victoire des radicaux n'a pas duré. Comme si leur conscience était bourrelée des remords connus jadis par les acquéreurs de biens nationaux, nos législateurs sont entrés dans la voie du repentir, sinon des aveux. Et la majorité surprise a entendu le discours qui suit :

Il est certain que la fortune de l'Église, après la séparation, sera considérable ; elle se chiffrera par plusieurs centaines de millions, quatre cents au moins. Il y a bien lieu de craindre que cet argent ne soit employé contre la République. Mais, sauf certaines précautions légales que nous pouvons prendre et que nous prendrons, nous n'y pouvons rien. Si nous ne garantissons pas à l'Église le moyen pratique de vivre, le peuple s'en apercevra et nous demandera compte de la religion supprimée. Si nous voulons, sous le régime de la séparation, garder sur l'Église les mêmes prises que sous le régime du Concordat, nos adversaires nous demanderont avec raison : Pourquoi faites-vous la loi ? La séparation n'est possible que si elle est loyale et libérale. Laissons à l'Église les ressources qu'elle a ou à peu près, et, pour lutter contre elle, comptons sur la puissance de la libre pensée.

Et dans un élan impétueux d'honnêteté, la commission a redit, comme avant de céder aux suggestions des radicaux, que les biens affectés au culte appartenaient aux établissements publics du culte ; elle a pris au sérieux la question des dettes des fabriques, pour la plus grande sécurité du Crédit foncier un moment fort inquiet sur le gage des prêts consentis par lui ; mieux encore, elle a fini par regarder en face l'objection vingt fois faite, au cours de la discussion générale : qui nous dit à quel signe légal on pourra reconnaître, entre plusieurs associations cultuelles possibles, celle à qui la fabrique ou les tribunaux doivent transmettre ses biens ?

Ces mouvements de la dernière heure ont provoqué dans les rangs de la majorité une grosse émotion. Non seulement les excessifs, comme M. Allard et M. Levraud, ont essayé de rappeler la commission à la vraie doctrine, en l'invitant à la

confiscation ou à une liquidation judiciaire analogue à celle des congrégations[1]; mais parmi les radicaux et les gens de l'union démocratique, un grand effort a été tenté pour rallier les troupes sous les vieux drapeaux. MM. Leygues et Caillaux offraient une solution séduisante : ils ne touchaient pas aux biens, et ce maintien du *statu quo* n'était pas pour déplaire aux esprits politiques préoccupés de ne point émouvoir l'opinion. Mais, d'autre part, ils entendaient conférer aux associations cultuelles le caractère d'utilité publique ; et ceci faisait frémir les séparatistes sans rassurer les catholiques. En outre, en cas de conflit, le Conseil d'État serait saisi, les conseils municipaux entreraient en ligne. Enfin le contrôle demeurerait permanent sur l'administration des biens du culte : bref toutes les difficultés de l'ingérence administrative, si justement reprochées au projet Combes par tous les libéraux.

La commission qui avait rejeté le système de M. Combes a rejeté celui de M. Leygues. Une fois de plus, le ministre et le rapporteur ont déclaré qu'il était déloyal de rompre le Concordat et d'en vouloir garder tous les avantages. Ceci était déjà piquant sur les lèvres de gens si jaloux d'étendre les limites d'action de l'État, et coupables eux-mêmes, en certains articles de leur projet, du délit qu'ils reprochaient avec dédain à M. Leygues. Mais le grand intérêt de la discussion venait, comme on le devine, d'un autre coin de l'horizon.

Lorsque la commission inséra, dans son projet, cet article 17 qui reconnaît habile à former une association cultuelle tout groupe de « sept personnes majeures, domiciliées ou résidant dans la circonscription religieuse » où elles voudront former leur association, M. Clemenceau prit soin d'avertir qu'il était fort souhaitable de voir se multiplier, dans une même paroisse, les associations rivales. Dans le rapport de M. Briand, quelques phrases assez étranges invitaient à songer qu'il était peut-être de l'avis de M. Clemenceau. On ne voyait pas bien pourquoi le rapporteur était si jaloux de donner à « toutes les associations éventuelles » le moyen et le temps « de se constituer ». On se demandait, en l'entendant signaler avec émotion les inconvénients d'une « dévolution

1. *Journal officiel*, 23 avril 1905, p. 1661, 1663.

hâtive » et d'une sorte d'accaparement des biens à attribuer, contre quel ennemi invisible il prenait tant de précautions.

Aussi, dans la discussion générale, les conseils, les questions, les adjurations se pressèrent sur les lèvres des orateurs. M. Deschanel disait : « Ce n'est le rôle de personne ici de provoquer les schismes[1]. » A quoi M. Reveillaud répliquait avec ferveur : « Que vous le vouliez ou non, vous ne pouvez pas empêcher, quand vous aurez proclamé la liberté, de voir pousser et se multiplier les schismes... Cela est tout à fait souhaitable, dans l'intérêt de nos institutions. La République serait menacée avant qu'il soit longtemps, si elle trouvait en face d'elle, comme une forteresse inébranlable, cette unité du catholicisme romain à jamais consolidée[2]. » D'autre part, des hommes fort libérés du catholicisme, comme M. Barthou, M. Colin, M. Ribot, faisaient observer au rapporteur : « Le lendemain de la séparation, l'Église catholique existe, comme la veille, avec sa hiérarchie nécessaire. C'est un fait dont on ne peut pas ne pas tenir compte. Il n'y aura donc et il ne saurait y avoir d'autre association cultuelle catholique que celle présidée par un prêtre en communion avec son évêque comme celui-ci est en communion avec Rome. La commission l'entend-elle ainsi[3] ? » Et le rapporteur, à tous ces indiscrets, ne savait répondre qu'une chose : « Nous ne pouvons garantir l'orthodoxie romaine. »

Cette réserve énigmatique ne pouvait durer. A la fin de la discussion générale, M. Briand s'expliqua. Et ce fut pour dire : « Le schisme est impossible en France ; la foi n'est ni assez active, ni assez ardente. Quant aux tribunaux, pour se guider dans leurs jugements, ils auront à examiner si l'association qui se présente à la barre pour revendiquer les biens d'une fabrique défunte a un caractère sérieux, si elle a un prêtre à sa tête[4]. » La question demeurait entière. Elle s'est posée, avec toute son acuité, à l'article 4 du projet.

La lettre des cardinaux à M. Loubet appelait « schisma-

1. *Journal officiel*, 24 mars 1905, p. 1009.
2. *Ibid.*, 5 avril, p. 1209.
3. *Ibid.*, 29 mars, p. 1121 ; 4 avril, p. 1191 ; 5 avril, p. 1214.
4. *Ibid.*, 8 avril, p. 1241.

tiques » les associations cultuelles prévues par le projet ; une note du cardinal Lecot parue dans *l'Aquitaine* déclarait impossible la transmission des biens à des associations légalement indépendantes de l'autorité ecclésiastique. En face de ces réflexions autorisées, la commission comprit, mieux que par les questions posées à la tribune, que si elle ne précisait pas son texte, elle allait se heurter à une résistance unanime de l'épiscopat. Plutôt que de hasarder le conflit, elle prit le parti de dire que les associations cultuelles se devraient former, pour être légales, selon les « règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice ».

C'était dénouer l'énigme, en faveur de l'« unité romaine ». La situation parlementaire du rapporteur en devenait singulière. Les libéraux du centre, les catholiques de droite retissaient les amendements par lesquels ils essayaient d'assurer à la hiérarchie sa place dans l'Église de demain. Les radicaux en rage se demandaient par quel sortilège le gouvernement et la commission, avec un texte inattendu, consacraient à la défense de l'orthodoxie, la force même de la loi, au moment même où ils prétendaient libérer l'État de l'Église. M. Vazeille, M. Hubbard, M. Dumont, M. Pelletan n'en revenaient pas, non plus que M. Bepmale. Mais à mesure que ces mécontents criaient leurs plaintes, ils ne faisaient que justifier les précisions apportées à l'article 4.

En effet, qu'auraient-ils souhaité ces libres esprits ? Ils l'ont répété, à satiété, chacun à sa manière. Ils auraient souhaité « mettre une organisation démocratique dans l'Église » en laissant aux associations cultuelles le droit exclusif de débattre leurs statuts, en dehors des évêques [1] ; laisser à la disposition d'un groupement paroissial la libre disposition des biens des fabriques, même le jour où ce groupement viendrait « rompre avec l'Église catholique [2] » ; garder à la loi son caractère nécessaire de laïcité, de manière à faire échec au besoin à la loi ecclésiastique [3] ; garantir « la liberté du curé contre l'évêque et la liberté de l'esprit religieux contre le

1. *Journal officiel*, 21 avril 1905, p. 1613.
2. *Ibid.*, p. 1609.
3. *Ibid.*, p. 1613.

dogme[1] »; empêcher enfin que les biens n'appartiennent au dogme, comme au moyen âge[2].

Sous la diversité des formules, un même dessein apparaît : favoriser légalement le schisme pour mieux réduire l'Église. Et M. Jaurès de développer une synthèse historique — dont un passage a fort déplu à M. Reveillaud — pour conclure que la France était non pas schismatique, mais révolutionnaire[3]. La réponse, fort applaudie d'ailleurs à gauche, est aussi infirme qu'éloquente, attendu que le schisme, comme la révolution, sont l'insurrection injustifiée contre l'autorité légitime. Mais sous le roulement des périodes sonores, les amis de M. Jaurès n'ont pas pris garde à ce détail. Le tribun avait d'ailleurs raison d'appuyer M. Briand. Et celui-ci a donné en quelques mots simples tout le motif de son nouveau texte, lorsqu'il a répliqué à M. Vazeille : « Vous voudriez absolument que des biens affectés à un culte déterminé, dès à présent connu de vous, ayant ses fidèles et son organisation propre, fussent constamment à la disposition de toutes les fantaisies cultuelles qui pourraient éclore. C'est inadmissible[4]. »

Par 374 voix contre 200, la Chambre a donné raison à M. Briand.

Quelle sera la portée de ce vote ? L'avenir le dira. Il faut s'attendre à ce que la bataille recommence, notamment autour de l'article 6 du projet. La commission, dont la majorité anticléricale se trouve coupée en deux, sera circonvenue, d'ici au 15 mai, par toutes sortes d'influences. Il se peut que l'air de la campagne et le bon sens populaire, que les députés vont retrouver durant leurs vacances, les inclinent à la modération. Il se peut aussi que l'opportunisme, dont M. Loubet vient de faire à Bordeaux une oraison funèbre assez mélancolique, cède le pas à cet esprit de violence résolue dont M. Combes a prodigué l'exemple. Les conciliabules de la rue Cadet interviendront ; nous saurons dans deux semaines quel est le mot d'ordre.

1. *Journal officiel*, 23 avril 1905, p. 1675. — 2. *Ibid.*, p. 1681.
3. *Ibid.*, 22 avril, p. 1640. — 4. *Ibid.*, 21 avril, p. 1609.

Dans tous les cas, il faut retenir du débat très vif élevé sur l'article 4 que la commission a montré une certaine énergie en introduisant dans la loi, en termes discrets, ce qui s'étale en Amérique dans le code de nombreux États de l'Union [1]. Tant il est vrai que nos modernes révolutionnaires sont les dignes fils des ancêtres auxquels Sieyès disait avec mépris : « Ils veulent être libres ; ils ne savent pas être justes. »

La commission elle-même mérite plus qu'elle ne le croit ce reproche. Si elle avait été juste, elle aurait accepté l'amendement de M. de Castelnau :

Les établissements publics des cultes sont supprimés en cette qualité, sous réserve, pour leurs membres, du droit de continuer le même service à l'aide des mêmes biens en se constituant en association formée conformément aux articles 5 et suivants de la loi du 1er juillet 1901 [2].

Dans l'hypothèse de la séparation, là seulement est la liberté. Le reste — système de la commission ou système de ses adversaires de gauche — n'est qu'un ressouvenir des tyrannies régaliennes d'autrefois, aggravé des rigueurs des étatistes modernes.

PAUL DUDON.

1. M. Jaurès et M. Grosjean ont parfaitement établi ce point. (*Journal officiel*, 22 avril 1905, p. 1638 ; 21 avril, p. 1609.)
2. *Journal officiel*, 16 avril, p. 1475.

LES HYMNES
DU
« PETIT OFFICE DE L'IMMACULÉE-CONCEPTION »

I. — LE TEXTE PRIMITIF (?)

M'intéressant de longue date au *Petit Office de l'Immaculée-Conception*[1], j'espérais pouvoir en établir un jour le texte critique, non pas que je voulusse remanier de fond en comble une prière consacrée par l'usage et approuvée par l'Église, mais seulement corriger quelques fautes trop criantes de versification. J'aurais appuyé mon travail sur les anciennes éditions imprimées, qu'il m'a été donné de consulter en nombre respectable et dont la plus vieille remontait à 1621 [2]. La découverte d'une édition manuscrite de 1476 vient à la fois justifier plusieurs de mes conjectures et rendre la refonte impossible : on ne s'y reconnaîtrait plus, parce qu'il y a trop de divergences entre le texte primitif et le texte actuel. Celui-ci s'étant légitimé par la durée, restaurer celui-là serait une révolution maladroite et inacceptable.

Je rends grâces à M. le chanoine U. Chevalier[3] qui me mit sur la piste du manuscrit en question, publié par le P. G.-M. Dreves[4] en 1898. Le savant éditeur des hymnes du moyen âge a lu non seulement ce manuscrit, mais un autre encore de 1516. Malheureusement pour nous, la nature de son recueil fait qu'il s'en tient aux parties rythmées du Petit Office ; nous n'y trouvons pas les parties en prose [5].

1. Voir *Recherches sur le « Petit Office de l'Immaculée-Conception »*. Bruxelles, Vromant, 1886.

2. Dans ses *Estudios históricos*, t. III, p. 144, le P. F. Fita signale une seconde édition du *Diurnale Cordubensis diocesis*, 1557, qui doit contenir le texte du *Petit Office*, mais déjà altéré, si j'en juge par les citations de l'archéologue espagnol.

3. *Repertorium hymnologicum*, 33108, 33255, 33258.

4. *Analecta hymnica medii ævi*, t. XXX, p. 93-94. Leipzig.

5. Omis aussi le distique qui revient au commencement des *Heures* :

Domina, in adjutorium meum intende.
Me de manu hostium potenter defende.

Il est vrai que le premier vers ressemble fort à de la prose.

Le texte ainsi collationné me paraît versifié suivant toutes les règles du *tétrastique*[1]. Les quatrains offrent des rimes parfaites, c'est-à-dire l'exacte homophonie des voyelles accentuées et des lettres qui suivent. Les vers, de treize syllabes, sont bien coupés en deux *distinctions* : la première de sept, la seconde de six syllabes. Enfin nous trouvons partout les trochées rythmiques constitutifs de ce vers d'origine populaire, à condition d'admettre, avec G. Paris, un accent secondaire sur toute syllabe séparée par une autre de la tonique principale. Ainsi, dans chaque hémistiche les syllabes impaires sont régulièrement frappées, tandis que les syllabes paires sont atones : en sorte que le premier, proparoxytonique, se terminant par un accent secondaire, est « masculin[2] » ; le second, paroxytonique, finisssant par une syllabe non accentuée, est « féminin ». La seule licence que se donne l'auteur consiste à placer en tête de la première ou de la seconde distinction un mot de trois syllabes, portant l'accent sur la pénultième, donc sur une syllabe paire (*submersum*, *devote*), ou, ce qui revient au même, un dissyllabe précédé d'un monosyllabe le plus souvent proclitique (*a culpæ*, *in matrem*, *vis sponsam*). L'hiatus, qui est un défaut, sauf entre les hémistiches, n'a pas toujours été évité. Quant à l'élision, elle ne se pratique pas. Le vers 14 n'est qu'une exception apparente, s'il doit se lire :

Ante sancta utero parentis quam nata.

Le lecteur n'aura pas de peine à saisir le rythme sur lequel court toute la pièce.

INVITATORIUM

Eía, méa lábia, nunc annuntiáte
Laúdes et præcónia Vírginis beátæ.

AD MATUTINUM

Sálve, múndi dómina, cælórum regína,
Salve, vírgo vírginum, stélla matutína,
5 Sálve, pléna grátia, clára lux divína,
Méum in auxílium, dómina, festina.

1. G. Paris, *Lettre à M. Léon Gautier* (*Bibliothèque de l'École des chartes*, 27e année, t. II, 6e série, 1866, p. 578) ; Ch. Cahier, *le Petit Office de l'Immaculée-Conception* (*Études religieuses*, 24e année, 6e série, t. V, 1880, p. 153).

2. Sauf, au vers 42, une exception justifiée par l'emploi obligatoire du mot *conceptum*. Au vers 26, *hanc* est enclitique et porte l'accent secondaire.

Post invitatórium túum inchoátum
Submérsum presbýterum, Acherónti dátum,
Inde píe éruis, ádmones, ut státum
10 Mútans túum célebret concéptum beátum.

AD PRIMAM

Sálve, sapiéntiæ dómus dedicáta,
Colûmna septémplici míre perornáta,
Ab ómni contágio múndi præserváta,
Ante sáncta in útero paréntis quam náta.

15 Ab ætérno Dóminus te prædestinávit
Mátrem unîgéniti fóre, qui creávit
Térram, póntum, aéthera; quam sic sublimávit,
Núlla cúlpa pénitus síbi subjugávit.

AD TERTIAM

Sálve, árca foéderis, thrónus Salomónis,
20 Arcus púlcher aétheris, rúbus visiónis,
Vírga fróndens gérminis, véllus Gedeónis,
Pórta claúsa núminis, éxpers liviónis.

Décuit tam nóbilem nátum præcavére
A cúlpæ miséria mátrem súam vére,
25 Quam síbi elégerat in mátrem habére,
Núlli únquam vélle (hanc) lábi subjacére.

AD SEXTAM

Sálve, vírgo vírginum, témplum Trinitátis,
Angelórum gaúdium, célla puritátis,
Solámen mæréntium, hórtus voluptátis,
30 Pálma patiéntiæ, cédrus castitátis.

Helsíni navícula úndis agitátur,
A quo mox ut mónito caélitus jurátur,
Quod tua concéptio devóte colátur,
Aéquor ad impérium túum mitigátur.

AD NONAM

35 Sálve, urbs refúgii turrisque muníta,
Dávid propugnáculis míris insigníta.
Tu sponsáto cónjugem ducénte levíta,
Nónam cum incíperet, hunc affáris ita :

Númquid, non pulchérrima sum? dic érgo, quáre
40 Me dimíssa áliam vis spónsam amáre?
Nóli hoc sic ágere, míhi famuláre
Et hinc méum concéptum cúra celebráre.

AD VESPERAS

Sálve, horológium quo retrogradátur
Phoébus décem líneis, Vérbum incarnátur,
45 Ut hómo ab ínferis ad súmma vehátur,
Imménsus ab ángelis paúlo minorátur.

Sólis hújus rádiis, dómina, fugétur
Tétra nox, et ácies méntis illustrétur,
Amorisque fácibus cor tépens flammétur,
50 Ut hunc púre díligat, húic famulétur.

AD COMPLETORIUM

Sálve, vírgo puérpera, máter illibáta
Regina cleméntiæ, dúlcis advocáta,
Præ cúnctis angélicis chóris ordináta
Et ad déxtram Fílii in régno locáta.

55 Ad te, máter grátiæ, dúlcis spes reórum,
Préces súpplex dírigo, ut régni cælórum
Adipísci mérear gaúdia sanctórum,
Adjúnctus splendíferis chóris angelórum.

CONCLUSIO

Súpplices offérimus tíbi, máter pía,
60 Has hóras canónicas, tu nos in hac vía
Dúcas cúrsu próspero et in agonía
Astes nóbis éxitus, o dúlcis María.

Je signale, dans ce texte, l'absence totale d'une irrégularité grave qui s'introduira plus tard et qui réduira la première distinction à six syllabes :

Salve, Virgo florens, mater illibata.

Une telle perfection de forme nous autorise à penser que le manuscrit de 1476 est tout proche de l'original. Les fautes de versification, dans les hymnes manuscrites, allaient d'ordinaire en se multipliant sous la main des copistes ignorants. Plus un poème vieillissait, plus il courait risque de passer pour incorrect. Sans insister outre mesure, je ne puis m'empêcher de voir dans l'exactitude du texte une raison de plus de l'attribuer à Bernardin de Busti ou Busto, qui florissait en 1476 et était à la veille de produire son Grand Office de l'Immaculée-Conception. Cette raison, jointe au témoignage du P. François Colin [1], biographe de saint Alphonse Rodriguez, et à la similitude des pensées qu'on remarque entre le Petit Office et les autres œuvres du franciscain [2], est-elle de nature à asseoir une conviction ferme? Je le crois, et pour l'ébranler je ne vois que l'argument négatif, non pas du silence de

1. *Vida del venerable hermano Alonzo Rodriguez*, chap. XIX. Madrid, 1652.
2. Voir *passim* le *Commentaire du « Petit Office »*, publié par la *Petite Bibliothèque chrétienne*. Bruxelles, Vromant, 1904.

Wadding, mais de la non-insertion du poème dans le *Mariale* que Fra Bernardino fit paraître en 1496.

II. — LE TEXTE DE SAINT ALPHONSE RODRIGUEZ

Une preuve que les prières rythmées ne s'amélioraient pas en vieillissant, c'est le texte du Petit Office tombé entre les mains de saint Alphonse Rodriguez vers 1577. Qu'on le lise en regard du texte de 1476 et l'on constatera les défectuosités après un siècle seulement. Le voici, d'après Colin (*op. cit.*, p. 215) :

INVITATORIUM

Eia, mea labia, nunc annuntiate
Laudes et præconia Virginis beatæ.

AD MATUTINUM

Salve, mundi domina, cælorum regina,
Salve, Virgo virginum, stella matutina.
5 Salve, plena *gratiæ*, clara lux divina;

Mundi in auxilium, Domina, festina.
Post invitatorium tuum inchoatum,
Submersum presbyterum, acheronti datum,
Inde pia *eruens*, admones ut statum
10 Mutans, tuum celebret conceptum beatum.

AD PRIMAM

Salve, Virgo *sapiens*, *domus Deo dicata*,
Columna septemplici *mensaque exornata* :
Ab omni contagio mundi præservata,
Ante sancta in utero parentis quam nata.

15 Ab æterno Dominus te præordinavit
Matrem Unigeniti *Verbi*, *quo* creavit
Terram, pontum, æthera ; *te pulchram ornavit*
Sibi sponsam, *in qua Adam non peccavit.*

AD TERTIAM

Salve, arca fœderis, thronus Salomonis,
20 Arcus pulcher ætheris, rubus visionis,
Virga frondens germinis, vellus Gedeonis,
Porta clausa Numinis, *favusque Samsonis.*

Decebat tam nobilem Natum præcavere
Ab originali labe matris Evæ,
25 *Almam*, *quam* elegerat, *genitricem vere*,
Nulli *prorsus sinens culpæ* subjacere.

AD SEXTAM

Salve, Virgo *puerpera*, templum Trinitatis,
Angelorum gaudium ; cella puritatis,

Solamen mærentium, hortus voluptatis,
30 Palma patientiæ, cedrus castitatis.

Abbas in navicula undis agitatur :
Clamans ad te felix cœlitus *afflatur*
Ut tua Conceptio devote colatur.
Æquor ad imperium tuum mox placatur.

AD NONAM

35 Salve, urbs refugii, turrisque munita
David, propugnaculis *armisque* insignita.
Cum uxorem ducens in templo levita
Nonam *tibi solverit*, hunc affaris ita :

Numquid non pulcherrima sum? Dic ergo quare
40 Me dimissa aliam vis *tibi sponsare*?
Noli *ita* agere; *sed* mihi famulare,
Conceptumque cura *meum* celebrare.

AD VESPERAS

Salve, horologium, quo *retrogradiatur*
Sol in decem lineis, Verbum incarnatur.
45 *Homo ut* ab inferis ad summa *attollatur*,
Immensus ab angelis paulo minoratur.

Solis hujus radiis *Maria coruscat*;
Consurgens aurora in conceptu micat.
Lilium inter spinas, quæ serpentis conterat
50 *Caput. Pulchra ut luna errantes collustrat.*

AD COMPLETORIUM

Salve, Virgo *florens*, mater illibata,
Regina clementiæ, *stellis coronata.*
Supra omnes angelos pura, immaculata,
Atque ad Regis dexteram stans veste deaurata.

55 *Per* te, mater gratiæ, dulcis spes reorum,
Fulgens stella maris, portus naufragorum;
Patens cæli janua, salus infirmorum,
Videamus Regem in aula sanctorum. Amen.

COMMENDATIO

Supplices offerimus tibi, *Virgo* pia,
60 Has horas canonicas : *fac* nos *ut* in via
Ducas cursu prospero, et in agonia
Tu nobis assiste, o dulcis Maria. *Amen.*

Dans ce texte, il y a des fautes évidentes de lecture, des changements de mots sans autre raison que la distraction ou la négligence (ex. v. 6, 9, 11, 43, 62) ; mais il y a aussi des modifications intentionnelles, qui semblent procéder à la fois du goût de la sim-

plicité et d'une préférence pour les expressions tirées de l'Écriture. Je ne crois pas que l'auteur lui-même ait modifié son œuvre : si le correcteur semble encore s'être inspiré, dans sa revision, des idées de Bernardin, il n'a pas une égale connaissance des lois de la versification rythmique. Il n'a plus le culte de la rime (ex. v. 24, 47-50). Il ne respecte plus le syllabisme (ex. v. 11, 49, 54). Plusieurs vers ne peuvent être réduits à la juste mesure que par le moyen de l'élision (ex. v. 12, 36, etc.). Le premier hémistiche est fréquemment diminué d'une syllabe (v. 26, 32, 37, 42, 48, 51, 56, 58, 62).

D'autre part, on observe l'apparition de termes plus faciles à comprendre ou plus scripturaires (ex. v. 17-18, 22 [*favusque Samsonis* remplace *expers livionis*[1]], 24, 44 [*sol* au lieu de *Phœbus*], 47-50 [strophe pleine d'allusions bibliques au lieu du quatrain élégant et original du texte primitif]). La strophe suivante, 51-54, est aussi calquée sur l'Écriture, et l'avant-dernière, 55-58, ajoute des titres traditionnels de la sainte Vierge.

Si l'on constate que ces corrections ont passé avec d'autres, dont nous allons parler, dans l'Office présenté en 1615, par le P. de Trejo, franciscain, à l'approbation du pape[2], on n'est pas téméraire de penser que ces retouches à l'œuvre de Fra Bernardino sont de la main d'un confrère.

III. — LE TEXTE ACTUEL[3]

A regarder toujours les choses du point de vue de la versification, le texte actuellement officiel et indulgencié nous paraîtra encore moins bon[4] que le texte de saint Alphonse. De cette altération, il est facile de trouver les causes.

On a remarqué dans l'Office « primitif » et dans celui du saint des allusions à trois légendes qui ont couru le monde, au moyen âge : la légende du prêtre noyé, celle de l'abbé Helsin et celle du

1. Le mot *livio* est inconnu à Du Cange.
2. *Recherches...*, p. 28.
3. *Raccolta di orazioni e pie opere...*, p. 329. Roma, tipografia poliglotta della S. C. de Propaganda Fide, 1898.
4. Il l'emporte toutefois sur quelques points : au vers 5, *gratia* (pour *gratiæ*) conforme au texte primitif et à la Vulgate ; au vers 53, *super* (pour *supra*) enlève un hiatus.

fiancé de Marie[1]. D'un sermon attribué à saint Anselme[2], elles ont passé dans le Grand Office de Bernardin de Busti[3]. Sans entrer dans une discussion longue et oiseuse sur la réalité de ces faits[4], contentons-nous de dire que le récit en ayant paru suspect, les allusions furent supprimées dans le Petit Office, avant sa présentation à Paul V par le P. de Trejo. Le texte porté au Souverain Pontife remplace les vers 7-10 par 15-18 (*Office de Saint Alphonse*). 15-18 deviennent :

15 Tu mater viventium, et porta es sanctorum,
Nova stella Jacob, domina angelorum,
Zabulo terribilis acies castrorum :
Portus et refugium sis christianorum.

Au lieu de 31-34, nous trouvons :

Terra es benedicta et sacerdotalis,
Sancta et immunis culpæ originalis.
Civitas Altissimi, porta orientalis,
In te est omnis gratia, Virgo singularis.

Au lieu de 37-42 :

In conceptione charitate ignita,
Draconis potestas est a te contrita.

O mulier fortis, et invicta Judith,
40 Pulchra Abisag virgo verum fovens David.
Rachel curatorem Ægypti gestavit :
Salvatorem mundi Maria portavit.

On n'aura pas de peine à remarquer les nouveaux accrocs à la rime, à l'accentuation et au syllabisme. De plus l'élision passe en habitude[5].

Une deuxième source de variantes fut, en 1678, l'intervention du Maître du Sacré Palais, que j'ai longuement racontée ailleurs et qui détermina, en 1679, l'apparition d'un texte amendé[6].

1. *Analecta Bollandiana*, t. XXI, p. 241 : *Miraculorum B. V. Mariæ index*. Le prêtre, n° 832 ; Helsin, n° 260 ; le fiancé, n° 964.
2. Migne, *P. L.*, t. CLIX, p. 159, col. 319-321.
3. Prêtre, 5ᵉ die, l. 4, 5 ; Helsin, 4ᵉ die, l. 5, 6 ; Fiancé, 6ᵉ die, l. 4, 5.
4. Voir la critique de Gerberon. (Migne, *P. L.*, t. CLVIII, col. 42.) Cf. *Analecta Bollandiana*, t. XII, p. 324.
5. *Recherches...*, p. 69.
6. *Ibid.*, p. 31 *sqq*.

Tenons-nous-en aux parties versifiées et aux corrections de caractère définitif : c'est là l'origine des variantes 5, 18, 60 :

Salve, plena gratia, clara *luce* divina...
Sibi sponsam, *quæ in* Adam non peccavit...
Hæc laudum præconia : fac nos, ut in via...

Après l'approbation de 1876, l'autorité compétente a cru devoir encore modifier le texte sur un point : le vers 14 est écrit dans la *Raccolta* depuis 1886 :

Semper sancta in utero *matris ex qua* nata.

Je suis loin de me plaindre de cette correction qui garde le rythme et éclaircit la pensée. Je regrette plutôt qu'au vers 23 se soit perpétuée une coquille typographique, commise pour la première fois en 1878 : elle rend le texte intraduisible et inexplicable, tandis que la forme primitive contenait une raison théologique de l'Immaculée Conception. Dans l'Office de saint Alphonse, ce passage doit se rendre de la sorte, en tenant compte de l'anacoluthe et du sens intransitif de *præcavere* : « Il convenait qu'un si noble Fils (*Natum*) prît des précautions contre la souillure originelle de notre mère Ève, en ne permettant pas que celle qu'il avait choisie pour sa véritable Mère fût soumise à la moindre coulpe. »

Au contraire, la leçon fautive (*Natam*) nous mène à ce non-sens que la sainte Vierge se serait préservée elle-même du péché originel. Heureusement nous avons lieu de croire que l'erreur toute matérielle, maintenant reconnue, sera corrigée.

CONCLUSIONS

Sans parler de l'intérêt historique qui s'attache à cette confrontation de textes, nous pouvons désormais résoudre une question pratique. Si l'on veut généraliser la coutume de chanter le Petit Office dans les réunions mariales[1], comment arriver à la régularité de rythme qu'exige la musique ? Jusqu'à présent, nos hymnes, à cause des anomalies que nous avons constatées, n'ont pas eu tout le succès désirable.

1. En Pologne, on le chante généralement tous les dimanches dans les paroisses de campagne et même dans les maisons particulières. (*Compte rendu du Congrès marial de Lyon*, t. I, p. 569.)

Il ne s'agit pas de rétablir les légendes du texte « primitif » : elles ne sont pas moins suspectes qu'en 1615. Il ne s'agit pas de remédier aux rimes imparfaites : moins chatouilleux que nos pères, nous nous contenterons de rimes apparentes, telles que *micat* et *conterat*. Il ne s'agit pas non plus de remanier toutes les distinctions impaires, pour leur donner les sept syllabes réglementaires : on ajoutera seulement à la dernière syllabe accentuée la valeur rythmique d'une atone.

Pour atteindre à une perfection relative, il suffira de traiter le texte comme il suit :

1° *Élisions*. — Quoique l'élision ne fût pas de mise dans la poésie rythmée du moyen âge, il faudra y soumettre les vers que voici, comme des vers métriques. Par là nous retrouverons les treize syllabes dans :

12 ...mensaque exornata
14 Semper sancta in utero...
15 ...et porta es sanctorum
16 ...domina angelorum
31 Terra es benedicta...
32 Sancta et immunis culpæ originalis
33 ...porta orientalis
34 In te est omnis gratia...
36 ...armisque insignita
37 ...charitate ignita
40 Pulchra Abisag virgo...
45 ...ad summa attollatur
50 Caput, pulchra ut luna...
53 ...pura, immaculata
54 Atque ad Regis dexteram [1]...

Ailleurs, pas d'élision.

2° *Transpositions*. — Nous proposons, pour éviter le voisinage de deux toniques, d'écrire :

49 Inter spinas lilium...

et peut-être, sans élision :

40 Pulchra virgo Abisag...

3° *Retours au type*. — Enfin, pour faire disparaître diverses

1. Ou bien : *Et ad Regis dexteram*. Quant au second hémistiche, il faudra diphtonguer les premières voyelles de *deaurata*, comme celles de *puerpera*, au vers 27.

irrégularités, il est à souhaiter qu'on puisse reprendre la forme primitive des vers :

5 Salve, plena gratia, clara *lux*[1] divina,
6 *Meum*[2] in auxilium, domina, festina.
11 Salve, *Sapentiæ* domus *dedicata*
43 Salve, horologium quo *retrogradatur*[3].

Nous soumettons ce vœu, et les autres, à qui de droit.

PAUL DEBUCHY.

1. Voir l'explication de ce terme dans le *Commentaire du « Petit Office »*, p. 72.
2. Ce changement supprime une faute de lecture et un hiatus.
3. Ni *retrogradiatur*, ni *retrograditur* n'est acceptable. *Retrogradatur* seul donne une rime complète, sans nuire au syllabisme. La forme *retrogradorari* est notée par Benoist et Goelzer comme connue de Suétone (*Frag.*, 139). Martianus Capella s'en est servi (*De nuptiis...*, lib. VIII). Du Cange l'a recueillie dans son *Glossarium*.

BULLETIN D'HISTOIRE

QUELQUES MARTYRS DE LA FOI AU TEMPS DE LA RÉVOLUTION

D'APRÈS LES PUBLICATIONS RÉCENTES [1]

L'introduction de la cause de béatification des seize carmélites de Compiègne (2-16 décembre 1902) martyrisées aux derniers jours de la Terreur, a marqué, dit-on, le commencement d'une évolution dans les dispositions des tribunaux romains à l'égard des victimes de la Révolution française. Sans avoir à entrer ici dans cet ordre de considérations, il est de notre devoir d'historien de signaler le mouvement de recherches et de publications auquel ce fait semble avoir donné une féconde impulsion.

Comme à la veille ou au lendemain du Concordat, quand la plume des Barruel et des Jauffret, des Picot, des Carron et des Guillon retraçait le souvenir des morts glorieuses endurées par les membres du clergé ou les simples laïques sous la guillotine et les piques, les sabres et les balles, une nouvelle génération d'écrivains travaille à remettre en lumière les noms déjà séculaires de ces héros du catholicisme. La méthode est seule différente. Alors on recueillait les témoignages et l'on interrogeait les survivants. Aujourd'hui on compulse les archives et l'on exhume les documents.

1. Marquis de Ségur et Ch. Sauvé, S.-S., *Un admirable martyre sous la Terreur*, avec une lettre d'approbation de Mgr Rumeau. Paris, Amat, 1904. In-16, 17 illustrations. — Abbé Charles Dementhon, directeur au grand séminaire de Bourg, *Une victime des septembriseurs : L'abbé Jean-Baptiste Bottex, député du clergé de Bresse aux états généraux, massacré aux journées de Septembre* (1749-1792). *Notice biographique et étude d'histoire religieuse sur les débuts de la Révolution*. Paris, Lecoffre, 1903. In-8. — P. Coste, prêtre de la Mission, *Une victime de la Révolution : Sœur Marguerite Rutan, fille de la Charité*. Paris, économat des Filles de la Charité, 1904. In-8. — Abbé Redon, vicaire général à Avignon, *les Trente-deux Religieuses guillotinées à Orange au mois de juillet 1794*. Avignon, Aubanel, 1904. In-16. — Victor Pierre, *les Seize Carmélites de Compiègne*. Paris, Lecoffre, 1905. In-12. Etc.

I

Quelles sont les causes de l'oubli où sommeilla près de cent ans la mémoire de l'un des plus admirables martyrs de la Terreur, l'abbé Noël Pinot ? M. Sauvé, auteur d'une excellente introduction à la vie de cet héroïque confesseur de la foi par le marquis de Ségur, en assigne deux : les dissensions politiques qui ont si malheureusement divisé les esprits en France au dix-neuvième siècle, et le travail de reconstruction religieuse qui absorba les énergies durant cinquante ans au moins après la Révolution. On peut bien supposer aussi que l'épiscopat de quarante années de Mgr Montault, à Angers, ne contribua pas précisément à entretenir ou à raviver le souvenir d'un prêtre condamné à mort pour « avoir refusé de se soumettre à la loi du serment et à celle de la déportation relative aux prêtres non assermentés » (p. 149). Car Mgr Charles Montault des Isles, avant d'être, de 1802 à 1839, un excellent évêque concordataire, avait été *jureur*. Ce que le digne prélat fit encore de mieux, fut de tolérer le culte plus ou moins public rendu sans interruption aux victimes du *Champ des martyrs* près d'Angers depuis 1794 et demeuré jusqu'à nos jours si populaire.

Cependant, dès le 26 août 1864, Mgr Angebault avait chargé le curé du Louroux-Béconnais, paroisse que Noël Pinot illustra par ses vertus pastorales, de faire une enquête sur la vie et les mœurs de son saint prédécesseur « guillotiné à Angers, en haine de la foi, le 21 février 1794 » (p. 161). De remarquables ouvrages d'histoire locale dus à dom Chamard, à MM. Sauvage et Bourcier, Portais et Uzureau, avaient permis de reconstituer le milieu où se meuvent ces dramatiques épisodes. La poésie avait même, comme presque toujours, devancé la prose, et Louis Veuillot avait sculpté, en quelques vers de ses *Couleuvres*, la figure sacerdotale du pieux martyr angevin :

Les maîtres du pays — peut-être aurons-nous pire ! —
Trouvèrent le curé caché loin de l'autel.

Le doux et saint vieillard, prêt pour le coup mortel,
Aux juges est conduit : on prouve qu'il conspire.
Les juges, d'une voix, insultant ce vampire,
Prononcent contre lui l'arrêt habituel.

L'échafaud attendait, la canaille féroce
Veut qu'avant d'y monter, l'homme du sacerdoce
Prenne l'habit sacré. Cet ordre est obéi.

Le prêtre alors signant son front de patriarche,
Tranquille, met le pied sur la première marche,
Et dit : *Introibo ad altare Dei !*

Et je comprends que le grand écrivain se soit enthousiasmé pour ce magnifique héros. Quiconque lira le récit du marquis de Ségur, encadré des réflexions de M. Sauvé et des documents exhumés par M. l'abbé Uzureau, tombera en admiration devant cette existence et cette mort de prêtre, de vrai prêtre.

Noël Pinot qui devait périr guillotiné à Angers, le 21 janvier 1794, y était né, le 19 décembre 1747. Famille obscure, mais très chrétienne ; jeunesse édifiante, mais ignorée. C'est aux Incurables de sa ville natale que le jeune abbé, remarqué de son évêque pour sa charité envers les pauvres, prit contact bientôt comme aumônier avec les humbles et les déshérités. Il avait déjà quarante ans, quand Mgr Couët du Vivier de Lorry le nomma à la cure du Louroux-Béconnais. C'était le 13 septembre 1788. Le Louroux, gros bourg proche de la Loire, comptait plus de trois mille habitants répartis en fermes et hameaux fort éloignés les uns des autres. Le nouveau curé, assidu en chaire, au confessionnal, au catéchisme, passait de son église sur les chemins de sa paroisse, — et quels chemins ! — les parcourant à pied ou à cheval, assistant les mourants, distribuant aux malheureux, avec le plus net de ses revenus, des pièces d'étoffe confectionnées de ses mains. Prévoyant la persécution qui grondait, il s'efforçait surtout de fortifier la foi de ses paroissiens.

Le 12 juillet 1790, la constitution civile du clergé était décrétée, et le faible Louis XVI la sanctionnait le 24 août. Or elle était notoirement schismatique. Mgr de Lorry refusa le serment. A son exemple, « ses vicaires généraux, les membres des divers chapitres supprimés, tous les curés de la ville épiscopale moins deux, le supérieur et les directeurs du séminaire sans exception, tous les vicaires de la ville moins trois, montrèrent dans cette occasion mémorable leur inviolable attachement à l'Église. Hélas ! il faut le reconnaître avec tristesse, ces exemples ne furent pas unanimement suivis par tout le clergé du diocèse, composé

d'environ mille cinq cent quarante prêtres, tant séculiers que réguliers. On eut à déplorer la défection de trois cent quatre-vingt-cinq prêtres... Hâtons-nous de dire que beaucoup de ces adhésions scandaleuses furent rétractées dans les années qui suivirent[1].» Mais Mgr de Lorry ne fut point personnellement témoin de cet heureux retour. Bientôt il se retirait en Normandie, abandonnant son siège au méprisable intrus Hugues Pelletier, prêtre assermenté.

Ce qui avait été enjoint aux curés, c'était d'abord de publier le décret de la constitution au prône de la grand'messe paroissiale. La municipalité du Louroux, élue par la minorité révolutionnaire, invita M. Pinot à exécuter les ordres de l'Assemblée, le dimanche 30 janvier 1791, et convoqua les fidèles pour assister, à l'issue de la grand'messe, à la prestation du serment.

Le curé officia avec dévotion et se retira à la sacristie. Le vicaire seul, Mathurin Garanger, futur adhérent de la petite Église, jura. Pinot déclara aux municipaux ne pouvoir se plier à leurs exigences. Quelques semaines se passèrent. Le dimanche 27 février, il monta en chaire après la communion et fit ses adieux à ses fidèles paroissiens. Le maire l'avait en effet prévenu qu'aux termes de la loi il était démissionnaire et il lui avait interdit toute fonction ecclésiastique. Son dernier discours à ses ouailles se trouve longuement reproduit dans le rapport envoyé par le maire aux agents du Directoire. Voici quelques extraits de cet inestimable document qui nous peint au vif l'état d'esprit d'un curé de campagne orthodoxe[2].

... Se croyant sûr de sa doctrine, le sieur Pinot a choisi ce jour de dimanche, où il y avait une assemblée et par conséquent beaucoup de monde à la grand'messe, pour allumer le feu de la discorde et secouer la torche du fanatisme. Il a donc monté en chaire avant le dernier évangile... Il a débuté en disant qu'on allait sans doute être surpris de l'entendre parler sur les matières qu'il allait traiter, qu'il savait bien à quoi il allait s'exposer selon les lois civiles, *mais que ni les tourments ni les échafauds*

1. Abbé Uzureau, *les Serments pendant la Révolution*, p. 7. Paris, 1904. In-12.

2. On trouve en tête de cette pièce une preuve de ce fait bien connu que les autorités faisaient espionner les prêtres réfractaires jusqu'au confessionnal. « Le sieur Pinot, y lit-on, n'a pas craint de donner des conseils pervers jusque dans le tribunal de la pénitence. C'est après s'être assuré de la manière de penser d'un grand nombre de ses paroissiens, qu'il a cru qu'il était tenu de débiter dans la chaire de vérité ce qu'il avait dit à chacun en particulier. » (P. 42.)

n'étaient capables de l'arrêter, qu'il le devait à sa conscience, au public qu'il devait instruire, et que le Dieu qu'il venait de recevoir lui commandait impérieusement de détourner le troupeau qui lui était confié du sentier de l'erreur où il allait se précipiter. « Tant que les lois qu'a faites l'Assemblée nationale n'ont porté que sur le temporel, j'ai été le premier à m'y soumettre, a-t-il dit. C'est en raison de cela que j'ai fait ma déclaration pour la contribution patriotique, que j'ai payé les impôts dont on m'a chargé. Mais aujourd'hui qu'elle veut mettre la main à l'encensoir, qu'elle attaque ouvertement les principes reconnus depuis tant de siècles par l'Église catholique, apostolique et romaine, mon silence serait un crime. Je dois vous avertir, tout me commande de vous instruire. Vous voulez savoir ce qui m'empêche de prêter le serment. C'est que je ne le puis en conscience, c'est qu'il contrarie la religion... L'Assemblée nationale a détaché la France de notre chef visible qui est le pape, de sorte que ce dernier portera aujourd'hui le nom de chef des fidèles et n'aura aucune communication avec eux, semblable à un président que vous éliriez dans une de vos assemblées et qui, placé à la tribune, n'aurait pas la faculté de s'entretenir avec le moindre votant d'entre vous. Vous voyez donc que cela est évidemment contraire à notre religion... Nous avions toujours considéré les vœux comme ce qu'il y a de plus sacré, et quiconque les eût ci-devant violés, eût été traité d'impie et d'apostat : cependant l'Assemblée nationale a jugé à propos de les dissoudre ; elle a dit : Sortez, religieux et religieuses, et les couvents, lieux où habitaient le recueillement et la sainteté, se sont ouverts et trouvés déserts... Pour vous convaincre davantage de tout ce que j'avance, et pour vous prouver que nous ne pouvons prêter le serment sans manquer à la religion et sans nous rendre indignes de notre saint ministère, c'est que moi qui vous parle, après avoir étudié tous les livres saints, après avoir consulté les gens les plus pieux et les plus attachés à notre religion, *je verrais mon supplice préparé que je m'y refuserais*. C'est ainsi que nous devons faire. Enfin l'Assemblée nationale n'a pas plus le droit de donner de nouvelles circonscriptions aux diocèses et aux paroisses, ce qui ne peut regarder que le spirituel, que l'Église n'en aurait de vouloir faire exercer un juge de paix dans un autre canton que celui qui lui est assigné... Au surplus, a-t-il continué, rien ne peut m'empêcher d'être votre curé et quand on m'en arracherait de force, je le serais néanmoins. » (P. 48.)

Le maire Boré signifiait en vain au vaillant pasteur de descendre de chaire. Pinot ne se tut qu'au moment où les murmures des révolutionnaires couvrirent sa voix. Rentré dans son presbytère, il attendit ensuite de pied ferme, mais il n'attendit pas longtemps.

Le vendredi 4 mars, un détachement de la garde nationale d'Angers composé de cent hommes à cheval traversait le village en pleine nuit et cernait la maison curiale. L'abbé Pinot veillait et priait. On dévasta son presbytère, puis on repartit pour Angers avant l'aurore, avec le prisonnier lié et garrotté sur son propre cheval. Le cortège arriva en ville au milieu du jour. Le souvenir du charitable ecclésiastique y vivait encore. Accueilli par des marques de respect et de sympathie, il saluait du regard et du

sourire ceux qui se découvraient devant lui. Tout Angers vint ensuite le visiter dans sa prison et Mgr de Lorry protesta ainsi plusieurs fois contre le traitement infligé à l'un de ses meilleurs prêtres. A ses confrères venus en foule, le détenu répondait que Dieu seul avait pu lui donner la force dont il se sentait animé.

Cette même intrépidité le soutint devant le tribunal du district. Ses juges, favorablement impressionnés par la précision et l'assurance de ses réponses, ne le condamnèrent qu'à demeurer pendant deux ans éloigné de huit lieues au moins de sa paroisse. Le commissaire du roi, Choulieu, s'appuyant sur les édits de Charles IX et de Henri IV autant que sur le décret du 27 novembre 1790, avait requis cinq ans de bannissement hors du département, la privation de traitement, la déchéance des droits de citoyen actif et l'incapacité de remplir aucune fonction publique. Aussi fit-il appel d'un jugement qu'il estimait trop indulgent. L'abbé Pinot, à qui appartenait en pareil cas le choix du tribunal, choisit Beaupreau. Là, il fut enfermé au château de la maréchale d'Aubeterre où venaient d'être installés le tribunal, la municipalité et la prison. La noble et hospitalière habitation n'avait pas seulement donné place aux services publics ; elle avait accueilli une communauté entière, les religieuses du Ronceray, qui, expulsées de leur couvent, s'étaient retirées dans cet asile, sous la conduite de leur supérieure, sœur de la maréchale. Elles y observaient leurs règles dans la mesure du possible, mais étaient privées de prêtre, de messe et de sacrements. L'arrivée de M. Pinot leur rendit les secours spirituels. Les gens du pays, livrés à un apostat nommé Coquille, vinrent également demander au prisonnier d'être leur guide et leur pasteur.

Une seconde fois l'abbé Pinot comparut en justice ; ce fut pour entendre confirmer la sentence du premier tribunal. Le Louroux lui restait donc fermé. Alors il se retira à Angers et y reprit son ministère d'autrefois aux Incurables. Mais irrités de son zèle, les despotes du département lui interdisent l'entrée de l'hospice et lui intiment l'ordre de quitter la ville.

Ici commence sa véritable odyssée. Aujourd'hui il est à Corzé, ramenant les prêtres égarés ou suppléant auprès des fidèles à leur ministère illégitime. Demain, sous la menace du cachot, il s'enfuira au pays des Mauges, allant de village en village et semant le bien sous ses pas. Un moment (novembre 1791), la per-

sécution semble faire relâche. Il en profite pour revoir, mais toujours en cachette, sa chère paroisse du Louroux-Béconnais. Bientôt la place est intenable.

Traqué jour et nuit comme un malfaiteur, craignant de compromettre ceux qui lui donnaient l'hospitalité, il se résolut à retourner aux environs de Beaupreau, où il était moins connu et par conséquent un peu plus libre dans l'exercice de son ministère. Il y demeura caché pendant vingt mois, habitant le plus souvent la paroisse de Saint-Macaire-en-Mauges, dont le curé, M. Delacroix, avait été banni comme M. Pinot pour refus de serment et devait comme lui recevoir la couronne du martyre (p. 73).

L'été de 1793 amena un coup de théâtre. L'armée vendéenne s'emparait de Saumur et d'Angers. L'abbé Pinot n'avait pris aucune part à la guerre, encore qu'elle fût plutôt religieuse que politique ; mais pouvait-il, maintenant que les deux rives de la Loire étaient affranchies de la domination des Bleus, ne pas rentrer une fois de plus dans sa vieille paroisse administrée par une série d'intrus, Ecot, un ex-prieur de Carmes, puis les curés Lalenne et Régnier ? Ce Régnier reçut un châtiment terrible et qu'il en coûte de raconter.

Les chouans ou réfractaires des environs, irrités de se voir recherchés et dénoncés par ce pasteur qui semblait tenir de l'agent de police plus que de l'apôtre, se saisirent de lui dans une de ses tournées patriotiques, lui donnèrent quelques minutes pour faire son acte de contrition et se préparer à la mort, puis ils le fusillèrent séance tenante, en lui disant : « Tu ne dénonceras plus personne. » Ce fut le dernier des curés schismatiques du Louroux-Béconnais. Aucun prêtre assermenté n'osa plus accepter de si dangereuses fonctions (p. 81).

Grande fut la joie du bercail fidèle au retour du bon pasteur, mais de bien courte durée. Aux triomphes succédaient les désastres. L'armée royale et catholique se faisait écraser sous les murs de Nantes où Cathelineau trouvait la mort. De sanguinaires proconsuls s'abattaient, Carrier sur Nantes et Francastel sur Angers. Ici les noyades, là les colonnes infernales, partout la guillotine et les fusillades. La Convention décrétait l'extermination de la Vendée. La chasse aux prêtres réfractaires recommençait plus ardente et plus sauvage que jamais. Pinot eût pu fuir à l'étranger ; il préféra rester au milieu de son troupeau. Avec son étendue de sept mille hectares et sa quinzaine de hameaux, ses métairies et ses landes, ses étangs et ses bois, ses champs coupés de haies vives et ses bouquets d'arbres touffus, Le Louroux se

prêtait merveilleusement à la retraite d'un proscrit et à l'apostolat d'un prêtre. Or, le vieux curé connaissait sa paroisse dans tous les coins pour l'avoir arpentée en tous sens ; il savait en outre quelles en étaient les familles les plus dévouées et les plus sûres. Dix-huit mois il en fut l'infatigable missionnaire.

Durant le jour, il demeurait enfermé dans des greniers, des étables, y dormant comme il pouvait, récitant son bréviaire, priant, lisant, écrivant quand on avait pu lui procurer quelques livres ou du papier. La nuit, il sortait de sa retraite et se livrait aux fatigues et aux dangers de son ministère. Jusqu'à minuit il avait l'habitude de confesser, de recevoir les fidèles dans l'endroit où il était appelé et on se disait tout bas de l'un à l'autre qu'on le trouverait ce soir-là ; il consolait les malades et leur administrait au besoin les derniers sacrements. A minuit, on préparait le nécessaire pour la célébration de la messe qui se disait plus souvent dans un grenier ou dans une étable que dans un appartement plus convenable mais plus exposé... Le confesseur de la foi se retirait à une heure matinale, de façon à être de retour à son gîte avant le lever du soleil (p. 93).

Vie sublime aux yeux du simple chrétien ; vie palpitante d'intérêt aux regards de l'historien. Certaines pages tiennent du roman d'aventures. Les actes de dévouement y alternent avec les traits d'ingratitude, les alertes et les trahisons avec les précautions de la prudence la plus ingénieuse et les scènes de la fidélité la plus touchante. Chacune de ces pages est un tableau vivant et mouvementé où se heurtent les personnages les plus divers et les plus opposés, délateurs et victimes, bourreaux et martyrs. Parfois on se demande si ces étranges péripéties, ces déchaînements de passions, ces prodiges d'abnégation et de sacrifice, nous reportent sous la Terreur ou au temps des premières persécutions de l'Église. Les battues des gardes nationaux et les visites domiciliaires, les femmes et les enfants postés en sentinelle, les hommes et les gars accompagnant le prêtre auprès des mourants, la première communion célébrée dans une grange, tout un ensemble de paysages rustiques et d'épisodes pittoresques, forment autant de chapitres qui tiennent en haleine la curiosité et la piété. On va de surprise en surprise et d'émotion en émotion. L'idylle se confond avec la tragédie.

Enfin après avoir été deux fois dénoncé par des malheureux qu'il avait nourris de ses aumônes, l'abbé Pinot fut pris au village de La Milanderie. On le trouva étendu au fond d'une grande huche, en forme de cercueil, recouvert de ses ornements sacerdotaux. Avec

le captif on transporta au comité, d'après le procès-verbal, « les chasubles, calices, *petits-bons-dieux* et *autres joujoux* de cette espèce ». La passion du martyr commençait. Il eut à endurer les mauvais traitements de la canaille et les injustes procédés de la commission militaire.

Ses juges, relate l'abbé Gruget, témoin oculaire, pour donner plus d'appareil à son supplice, lui demandèrent s'il ne serait pas bien aise d'y aller en habits sacerdotaux : « Oui, leur répondit-il, ce sera une grande satisfaction pour moi. — Eh bien ! lui répondirent les bourreaux, tu en seras revêtu et tu subiras la mort dans cet accoutrement. » (P. 153.)

Sur la place du Ralliement, à Angers, l'échafaud s'élevait au lieu où avait été le maître-autel de Saint-Pierre. L'abbé Noël Pinot y parut, le 21 janvier 1794, revêtu de ses ornements sacrés. Elevant les yeux au ciel, il s'écria, comme pour célébrer la messe : *Introibo ad altare Dei.* Les bourreaux répondirent : « Vive la République ! »

Nous craignons d'avoir défloré ces récits véritablement poignants. Ceux qui ne les connaissent pas ignorent quelques-uns des plus beaux Actes de nos martyrs. « Si vous souffrez la mort, dit M. Sauvé, d'une manière explicite, comme une continuation du sacrifice de Jésus-Christ, c'est la mort chrétienne par excellence, et la leçon de mourir ainsi se dégage comme d'elle-même d'une histoire où un prêtre meurt comme s'il allait offrir le saint sacrifice. » (P. 17.) L'abbé Noël Pinot est tombé dans l'exercice de ses fonctions sacerdotales. Il fut prêtre jusqu'au bout.

II

La biographie du curé angevin a parfois, sous la plume élégante du marquis de Ségur, je ne sais quel aspect plus littéraire que documentaire ; on ne saurait adresser le même reproche à la *Vie de l'abbé Jean-Baptiste Bottex*, par M. l'abbé Dementhon ; c'est l'œuvre d'un érudit qui ne cherche point à dissimuler son érudition. Mais la même tendance domine les deux auteurs ; ils veulent prouver que leurs héros sont des martyrs.

La démonstration, moins facile peut-être pour Bottex que pour Pinot, est faite pourtant de façon qui semble décisive. Docteur de l'Université de Valence, professeur au séminaire Saint-Irénée

de Lyon, puis vicaire et curé à Neuville-sur-Ain, son pays natal, enfin député du clergé bressan aux états généraux, l'abbé Bottex était un intellectuel et un homme de vaillance. Il fut l'un des signataires de la protestation contre le vote de l'Assemblée nationale du 13 avril 1790 qui enlevait à la religion catholique son titre séculaire de religion nationale. Il prit part à la lutte mémorable contre la constitution civile du clergé, et quand les pouvoirs de l'Assemblée expirèrent, il pouvait dire avec les évêques-députés écrivant à Pie VI : « Nous avons rempli nos devoirs au milieu des troubles et des orages, et nous n'avons pas laissé la crainte approcher du sanctuaire... Nous subirons notre destinée, quelle qu'elle puisse être, avec le courage que la religion inspire... Nous courons une noble carrière, celle de l'adversité. » (P. 249.)

Bientôt il en courait une plus noble encore, celle du martyre.

Un intrus avait envahi sa cure. Emigrer en Italie ou en Suisse lui paraissait sans doute une désertion. Il resta à Paris et prit pension au séminaire des Missions-Étrangères. Toute une année, il y goûta un calme relatif. Mais avec la journée du 10 Août et la loi de police générale votée dès le lendemain par la Législative, les affaires changèrent de face. Les évêques et les prêtres non assermentés furent aussitôt signalés aux sections de Paris. Dans la nuit du 14 au 15 août, Bottex fut arrêté à son domicile par une bande de Marseillais qui, sabre nu, avaient forcé la grille. Il avait eu le temps de détruire ses papiers ; mais une lettre de l'abbé Maury, émigré, était restée sur sa table et fut saisie. Ordre fut donné de l'incarcérer à la Force[1]. Le motif de son incarcération, d'après son compatriote et contemporain Lalande, était qu'on le regardait « comme *prêtre réfractaire* et ayant des relations avec le secrétaire de l'abbé Maury » (p. 294).

Un seul regret le tourmentait dans sa prison, au dire d'un de ses compagnons de captivité, c'était de n'avoir pas été arrêté, comme les prêtres des Carmes, uniquement pour cause de religion, mais à l'occasion de la lettre de Maury : « Je sais bien, disait-il, que cette lettre est loin de rien contenir contre l'État, je mourrai innocent de ce crime ; mais je n'aurai pas le bonheur de mourir pour la foi. » Il se trompait ; au martyre de désir allait succéder le

1. Ancien hôtel du duc de *Caumont* La Force et non *Chaumont* (p. 301). A la page suivante, on lit *1892* pour 1792, etc.

martyre du sang. Le serment de liberté-égalité, décrété le 14 août, lui permettrait de réaliser son vœu.

Le dimanche 2 septembre, à la nouvelle que Verdun était pris par les Prussiens qui marchaient sur Paris, les meneurs résolurent d'affoler la populace et de la pousser au massacre des prisons. Les grandes tueries commencèrent dans la nuit du 2 au 3; on fit l'appel des prisonniers à la Force, et la boucherie humaine fut organisée. L'abbé Bottex comparut, dans l'après-midi du 3, devant les juges improvisés qui se relayaient à une parodie de tribunal. « Il ne lui fut pas difficile, écrit Barruel, de prouver que l'objet de sa correspondance avec Maury n'était point un complot contre la nation et il fut absous. » (P. 364.)

Mais ces acquittements cachaient un piège. « Au lieu de renvoyer aux sections, continue Barruel, le petit nombre de prêtres arrachés au massacre, comme cela se faisait aux Carmes et à Saint-Firmin, les bourreaux de la Force ne perdaient de vue leurs prisonniers qu'après les avoir entendus prononcer le serment de liberté-égalité. Ces bourreaux étaient au guichet de la prison. Au nombre d'environ soixante, ils formaient une haie prolongée jusqu'à l'extrémité de la rue, fermée par un trophée de cadavres entassés les uns sur les autres. » Si le prisonnier refusait de répéter le serment articulé par un des Marseillais, « son corps couronnait le monceau de cadavres ». Bottex avait des doutes sur la licéité de ce serment; il ne pouvait donc le prêter en conscience, même sous le fer des assassins. « Sans plainte et sans remontrance, écrit M. l'abbé Dementhon, sans bravade ni ostentation, il refuse une dernière fois de le prononcer, — et à peine a-t-il manifesté son refus qu'il tombe sous les coups des massues, des sabres et des piques entremêlées. » (P. 371.)

Telle fut la fin de l'abbé Jean-Baptiste Bottex, martyr de la sainteté du serment.

III

Avec la *Sœur Marguerite Rutan* on ne s'éloigne point du nord-ouest autant que semblerait l'indiquer la distance d'Angers à Dax. Dans la lettre de dénonciation adressée par le comité de surveillance de Dax à la commission extraordinaire instituée à Bayonne le 13 ventôse (2 mars 1794), par les représentants du peuple en mission Pinet et Cavaignac, on lit que les sœurs de

l'hôpital, ces « coquines d'aristocrates, débauchent les soldats, *les prêchent d'aller dans la Vendée* ». La sœur Rutan, supérieure, est particulièrement inculpée « d'avoir employé des moyens de séduction, soit en propos, soit en donnant de l'argent aux braves défenseurs de la patrie que des blessures honorables ont amenés à l'hôpital, pour les engager à joindre les brigands de la Vendée et tourner les armes contre leur patrie » (p. 56).

Il n'en était rien assurément ; mais ces documents révolutionnaires, très heureusement mis en œuvre par M. l'abbé Coste, n'en ont pas moins une saveur de véracité caractéristique : ils nous font respirer l'atmosphère des établissements hospitaliers sous la Terreur. On sort ici du monde si souvent décrit des prisons, pour pénétrer dans un milieu spécial d'une couleur originale et d'un vif intérêt. On assiste même à une laïcisation avant la lettre, les sœurs étant finalement remplacées par des *Dames patriotes*.

L'héroïne de ce récit, presque aussi passionnant que l'épopée sacerdotale de Noël Pinot, est une religieuse de Saint-Vincent-de-Paul. Née à Metz, le 23 avril 1736, d'un tailleur de pierres devenu architecte, Marguerite Rutan avait gardé de l'éducation paternelle le goût du bâtiment. La Providence lui fournit une heureuse occasion de l'exercer. Envoyée à Dax, après mainte pérégrination au service des pauvres, elle avait singulièrement contribué d'abord à l'embellissement de l'hôpital Saint-Eutrope presque achevé de reconstruire, puis à son agrandissement.

Les administrateurs se reposaient volontiers sur l'intelligente clairvoyance de la sœur Rutan du soin de diriger les travaux et même d'en approuver ou modifier les plans. Elle signait les contrats avec les entrepreneurs, elle acquittait les sommes convenues, tout, en un mot, passait par ses mains. Là encore ne s'arrêtait pas son ardente charité toujours en éveil, toujours préoccupée de joindre aux secours matériels l'assistance intellectuelle et morale. Aussi ménagea-t-elle dans les dépendances de l'hôpital l'emplacement d'une école où les enfants devaient recevoir l'instruction et l'éducation chrétienne. Deux classes furent créées, l'une pour les garçons, l'autre pour les filles. A peine élevées, ces deux ruches furent aussitôt remplies d'un essaim, joyeux et diligent, qui ne cessa de se multiplier jusqu'à ce que la Révolution vînt mettre un terme à son beau développement.

Pour trouver l'argent, elle avait fait des miracles de zèle. L'heure de l'ingratitude, ou plutôt de la récompense supérieure, allait bientôt sonner. Le décret du 18 août 1792 supprimait « toutes les congrégations religieuses, même celles uniquement

vouées au service des hôpitaux et au soulagement des malades ». Le conventionnel Saurine, évêque constitutionnel des Landes, non content d'avoir enlevé à main armée sa cathédrale, avait essayé d'emporter de haute lutte théologique la soumission de sœur Rutan à ses prétendus pouvoirs. De cette tentative manquée il n'avait retiré que de la confusion; mais, moins sanguinaire que ne l'a fait sa légende, il n'avait point gardé rancune à la supérieure récalcitrante; il réclama même énergiquement, en sa qualité de principal administrateur de l'hôpital, le maintien des sœurs dont plusieurs citoyens demandaient l'expulsion. De plus, un prêtre réfractaire, l'abbé Lacouture, resta longtemps leur aumônier. L'intrus Larraburu n'entra en fonction à sa place que le 24 mai 1792.

Mais alors la position devint intenable. Il n'était question de rien moins que de substituer aux administrateurs demeurés bienveillants les chefs les plus farouches du parti révolutionnaire. D'odieuses menaces circulaient. Les sœurs ne virent plus qu'un parti : la fuite. Dans la nuit du 3 au 4 juin, elles transportèrent, en prévision de leur prochain départ, quelques objets leur appartenant en propre chez des personnes amies. Ce fut le signal de la persécution. Le procureur de la commune, instruit du fait, prononçait, le 6, devant le conseil municipal, un réquisitoire contre les voleuses. L'intègre magistrat s'écriait :

> Vous savez qu'elles ont été surprises enlevant plusieurs objets renfermés dans des sacs et ballots et les faisant sortir de l'hôpital par une porte dérobée. Sans me livrer à toute l'indignation que doit produire une telle conduite dans l'âme d'un citoyen ami de l'ordre et des institutions consacrées au soulagement des malheureux, je ne vous cacherai pas que ces enlèvements étaient le préalable d'une fuite *peut-être* nocturne, de la part de ces filles, et de là serait résulté l'abandon d'une maison où *peut-être*, dans ces moments, il existait des malheureux mourants et d'autres agonisants. Les desseins qu'ont manifestés ces filles par cette conduite sans doute coupable doivent appeler toute notre sollicitude sur l'administration extérieure et intérieure de cet hospice consacré au soulagement de l'humanité souffrante (p. 27).

Comme conclusion le bon apôtre proposait le remplacement des sœurs « dans le plus court délai ». Après ce flux de paroles il coula beaucoup d'encre. Le conseil général de la commune avait prié le Directoire du département d'autoriser le renvoi des religieuses, « l'intérêt public exigeant que la dévastation ou

enlèvement commis dans l'hôpital de Dax soit promptement constatée et que les auteurs, fauteurs et complices soient découverts et punis par les voies légales ». Le Directoire ordonna une enquête, confiée à deux délégués choisis parmi les plus sectaires. L'arrêté, à la date du 20 juin, qui résulta de leur rapport, fut négatif sur la question du vol, « les sœurs qui desservent l'hôpital de cette ville ayant fait enlever nuitamment *quelques hardes qui paraissaient leur appartenir* »; mais sur la tentative d'évasion elles furent déclarées « très blâmables de s'être déterminées à un parti aussi extrême » (p. 29).

Un si piètre résultat ne pouvait satisfaire le parti hostile aux religieuses. Une seconde enquête fut donc ordonnée, enquête générale sur la conduite desdites sœurs, leur dévouement, leur esprit d'ordre et d'économie, leurs rapports avec l'aumônier constitutionnel. Le commissaire inspecta le mobilier, trouva, d'après ses propres expressions, « les salles très propres et sans odeur, les malades très bien rangés et soignés, ayant tout ce qui leur était nécessaire et leurs lits très propres ». Des cinq cents malades hospitalisés aucun n'eut un mot de blâme. Les militaires se disaient « bien nourris, bien soignés », et assuraient que nulle part ailleurs « ils n'avaient été aussi bien traités » (p. 31).

L'aumônier assermenté Larraburu témoigna lui-même de la parfaite tolérance des sœurs déclarant « qu'il ne pouvait que se louer de leur conduite, que bien loin de présenter quelque obstacle à l'exercice de ses fonctions, elles lui fournissaient au contraire tous les moyens de les faire avec facilité, l'avertissant toutes les fois qu'il était nécessaire de confesser les malades et administrer les sacrements ». Les religieuses avaient été évidemment prévenues par qui de droit que, dans les cas urgents, les prêtres constitutionnels avaient tous pouvoirs.

Le Directoire départemental sut rendre hommage à la vérité et à la justice. Il porta un arrêté par lequel, « considérant qu'il résulte des éclaircissements pris par ledit commissaire que les sœurs grises de l'hôpital remplissent leurs fonctions avec tout le zèle qu'on peut attendre de leur humanité, que la conduite qu'elles tiennent vis-à-vis des malades est sous tous les rapports digne d'éloges, que d'ailleurs l'hôpital est dans le meilleur ordre; arrête qu'il n'y a pas lieu à délibérer sur le remplacement des sœurs..., en conséquence les maintient dans leurs fonctions

et les invite à continuer leurs soins aux malades avec le même zèle qu'elles ont témoigné jusqu'à présent ».

La recrudescence de persécution qui sévit aussitôt après le 10 Août faillit provoquer chez les religieuses une seconde crise de découragement. Mais la sœur Rutan ne faiblit pas et sut leur communiquer son esprit de décision. Sous sa direction, ses compagnes se transformèrent en confrérie et changèrent leur nom en celui de *Dames de Charité*, observant quand même leurs règles de leur mieux.

Vaines précautions. La Révolution continuait d'empirer. A l'intérieur, les ressources tarissaient; en même temps la guerre des frontières d'Espagne amenait à Dax un nombre considérable de blessés. Pour comprimer le mouvement fédéraliste, une poignée de conventionnels régicides venait d'être envoyée dans la région du sud-ouest avec des pouvoirs dictatoriaux. Enfin le serment de fidélité à la Constitution était imposé sous peine de destitution, même aux servantes des pauvres. Les sœurs ne le prêtèrent pas et restèrent en place; mais cette situation ne pouvait se prolonger indéfiniment. Le club des Barnabites guettait l'occasion d'intervenir. Le comité de surveillance établi par les commissaires de la Convention, le 27 octobre 1793, se mit à sa remorque. En quelques jours, il débaptisa les rues, transforma les vieux couvents en prisons, publia une liste de suspects et fit opérer des perquisitions à domicile. La délation venait en aide à tout.

Un soldat de l'armée des Pyrénées ayant été guéri, grâce aux bons soins de la sœur Rutan, avait voulu, par une pensée délicate, lui en témoigner sa reconnaissance en organisant une sérénade en l'honneur des sœurs avec quelques artistes. Dénonciation indignée des démagogues dacquois. La supérieure est signalée au club des Barnabites, — les Jacobins de l'endroit, — « pour s'être livrée au plaisir et avoir abandonné les frères d'armes mutilés en défendant la patrie » (p. 41).

Et de nouveau l'encre coula en attendant le sang. Le comité de surveillance décrète, le jour même, l'arrestation de la sœur Rutan et l'apposition des scellés sur ses papiers. Ce décret rappelle que la société « populaire et montagnarde » a dénoncé « la supérieure de l'hospice de bienfaisance... comme ayant par son incivisme cherché à corrompre et à ralentir l'esprit révolution-

naire et républicain des militaires..., comme étant notoirement reconnue aristocrate depuis le commencement de la Révolution, comme étant, en un mot, indigne de remplir les fonctions humaines et bienfaisantes que l'on doit envers les hommes libres, dignes à tous égards de la reconnaissance publique, vu le peu de confiance dont elle jouit parmi les sans-culottes de la ville ».

La fille d'un tailleur de pierres qualifiée d'aristocrate!

Les trois derniers actes de cette comédie qui tournait au tragique furent l'incarcération, le jugement et l'exécution de la digne sœur de Saint-Vincent-de-Paul. Ceux de nos lecteurs qui recourront aux pages émouvantes de M. l'abbé Coste auront la pleine vision de ce drame sublime et sanglant. Qu'on en juge par cet épisode qui se produisit sur le passage du cortège conduisant à la guillotine le curé réfractaire Jean-Eutrope de Lannelongue[1] et sœur Marguerite Rutan, au pas de charge et au bruit du tambour, le 29 germinal (9 avril 1794) :

Intrigué par le bruit extraordinaire qu'il entendait, un des enfants que la sœur avait vus souvent jouer à l'hospice jeta de la chambre où il se trouvait renfermé un coup d'œil curieux dans la rue. Ses yeux rencontrèrent ceux de la martyre, qui lui sourit avec tendresse. L'enfant avait près de lui sa mère; dans un sentiment d'horreur, elle ferma brusquement la fenêtre et dit à son fils : « Mets-toi à genoux et prie pour elle; les malheureux vont la tuer. » Le pauvre petit ne sut que donner cours à ses larmes; le chagrin l'étouffait (p. 61).

M. Coste estime que la courageuse sœur, si bienfaisante durant sa vie, si courageuse en prison et sur l'échafaud, fut une véritable martyre « au sens étroit du mot ».

Le sentiment de ses contemporains, dit-il, est unanime à ce sujet. Ce que la commission voulut atteindre dans sa personne, c'était son « fanatisme ». Le mot se trouve en toutes lettres dans l'arrêt de la condamnation. Or, chacun le sait, dans le langage révolutionnaire, *fanatisme* était alors synonyme de fidélité, d'attachement à la foi catholique. La commission, ou plutôt Pinet, voulait avant tout frapper la chrétienne héroïque, dont l'influence toujours grandissante fortifiait dans les cœurs l'amour de la religion et de ses œuvres.

1. L'abbé de Lannelongue, écrit M. Coste, « était un de ces prêtres héroïques qui, pour ne pas laisser les pieux fidèles sans pasteurs, avait, sous un déguisement, continué sa vie d'apôtre. Dieu le récompensa de son dévouement par le martyre. Le jour de sa mort, il portait encore les habits de paysan dont il était revêtu lors de son arrestation. » (P. 57.)

Tout lecteur impartial s'associera volontiers à la manière de voir du consciencieux biographe.

IV

Martyres aussi, les trente-deux religieuses de Bollène, vingt-huit sacramentines et quatre ursulines, mises à mort par la guillotine, du 6 au 26 juillet 1794, à Orange. L'auteur de leur monographie, M. l'abbé Redon, proteste en tête de son ouvrage qu'il n'entend donner aux qualifications de martyres et de saintes qu'une valeur purement humaine, résultant de témoignages privés; dans la savante dissertation par laquelle il termine, il étudie la nature et les conditions du martyre et démontre méthodiquement que toutes ces conditions « se trouvent réunies et accomplies dans la persécution et la mort » (p. 228) que subirent les trente-deux victimes. Ce chapitre est un excellent résumé, clair et méthodique, de l'exposition un peu touffue qui précède. Peut-être l'abbé Redon aurait-il dû y attirer davantage encore l'attention sur ce fait que la cause de ses héroïnes est entièrement exempte des éléments politiques qui se trouvent plus ou moins mélangés dans les procès intentés à la plupart des autres martyrs de la Révolution. En revanche, on pourra trouver qu'il se montre parfois sévère pour ceux qui prêtèrent le serment de liberté-égalité. « Il ne restait plus, écrit-il, en 1794, que la liberté obligatoire de l'irréligion, et l'égalité dans l'impiété. Si des religieuses avaient alors prêté ce serment, elles auraient donné un horrible scandale. » (P. 51.)

Quoi qu'il en soit de cette appréciation, on trouve beaucoup à apprendre et beaucoup à admirer dans les magnifiques exemples mis ici sous nos yeux, avec une véritable surabondance d'information.

Bollène était au dix-huitième siècle une charmante ville de six mille âmes, au diocèse de Saint-Paul-Trois-Châteaux, dans le comtat Venaissin. Sur nos trente-deux martyres, toutes, à l'exception de trois, y étaient nées ou avaient été membres des deux communautés religieuses, les Sacramentines et les Ursulines. Ces deux couvents remontaient l'un à l'année 1725, l'autre au dix-septième siècle, et n'avaient pas cessé d'être florissants. Ils étaient alimentés par les familles de la petite cité qui gardait intactes les

traditions et les mœurs catholiques des âges de foi. Quand éclata la Révolution, les Sacramentines étaient au nombre de vingt-deux sœurs de chœur, plus quelques converses, novices et tourières; les Ursulines, à la date du 4 octobre 1792, comprenaient dix-sept sœurs de chœur et six converses. Les Sacramentines étaient vouées à l'adoration perpétuelle; les Ursulines à l'instruction.

Au début du bouleversement général qui agita les provinces de France, les pays-enclaves et les pays-frontières, les Avignonnais pillèrent les églises des paroisses et des confréries. Carpentras au contraire se montrait réactionnaire. Par deux fois, en 1791, Jourdan Coupe-Tête vint l'assiéger inutilement avec ses brigands. La réunion d'Avignon et du comtat à la France s'effectua par décret, le 14 septembre de cette même année; mais des mois et des mois s'écoulèrent avant l'organisation définitive du nouveau régime dans la vieille possession pontificale. A Bollène « on regrettait le gouvernement doux et paternel du pape » (p. 15) et l'on avait horreur des sanglantes atrocités, telles que le massacre de la Glacière, commises dans la région. La municipalité se composa longtemps « de citoyens honnêtes et chrétiens qui se montrèrent polis et convenables » (p. 22). L'ère des vexations commença en juin 1792. « Déjà, écrit la sœur annaliste du Saint-Sacrement qui exagère à son insu, presque toutes les communautés de France étaient hors de leurs cloîtres; il ne restait guère que celles de Bollène. » (P. 24.) Mais elles ne devaient plus y rester longtemps.

Le 14 août 1792, la nouvelle formule du serment de liberté-égalité avait été prescrite. Tous les prêtres de la ville refusèrent de le prêter, sauf un, l'abbé Tavernier de Courtines, l'aumônier des Sacramentines, nommé administrateur du diocèse de Saint-Paul par Mgr du Lau, archevêque d'Arles, ensuite par un bref de Pie VI, en date du 28 mai 1793. Tavernier estimait, comme l'abbé Émery, ce serment licite et avait sans doute été influencé par le désir de pouvoir continuer son ministère; il jugea pourtant à propos de se rétracter, lorsqu'il vit combien peu son exemple était suivi. Quant aux religieuses, elles avaient regardé son acte comme une *faute* permise par le Seigneur pour l'humilier. Dieu, ajoute leur annaliste ne souffrit pas « que son fidèle ministre vécût longtemps dans l'*erreur*. Bientôt il fit briller un rayon de lumière au fond de son âme, qui lui fit comprendre que ce serment

tendait au schisme. » (P. 26.) On voit ici combien pure était l'orthodoxie des sœurs de Bollène, fidèles imitatrices en cela de leur digne clergé. Cette disposition d'esprit est à retenir; elle sera la cause immédiate de leur persécution et de leur martyre.

Le 9 octobre 1792, les officiers municipaux se présentaient à la porte du monastère des Sacramentines, pour les contraindre à en sortir. Le procureur-syndic du district consulté avait répondu que « depuis le 1er octobre elles devaient être toutes dehors de leur *prison*, mais que si par une citation tardive du décret elles se trouvaient sans location, on pouvait concilier ce qu'on doit aux lois, avec ce qui est dû à la justice et à l'humanité » (p. 38). Les religieuses demandèrent en effet un délai de trois jours et il leur fut accordé. Ces trois dernières journées furent lamentables. Une troupe de brigands, sous prétexte d'inventaire, avait tout envahi, pillait, emportait, profanait les vases sacrés. La supérieure, Mme de la Fare, était une personne distinguée et énergique, sœur de l'évêque de Nancy, plus tard archevêque de Sens et cardinal; elle tint à protester par écrit qu'elle ne cédait qu'à la force.

« Le soir du 13 octobre 1792, nos chères sœurs se virent forcées de quitter leur chère solitude, pour rentrer dans la malheureuse Babylone. » Tel est le mélancolique bulletin de départ rédigé par l'annaliste de la communauté. C'était l'exil et la dispersion. Plusieurs sœurs furent prises en voiture par leurs parents qui les recueillirent; d'autres furent reçues par des amis de la maison.

> Ce fut un moment des plus pénibles, celui où elles eurent à se revêtir du costume du monde, en se dépouillant de leur saint habit, dans lequel elles avaient compté mourir. Du moins elles en gardèrent les vertus symboliques, la pauvreté, la mort au monde et la sainte modestie qui leur sert de voile (p. 42).

Ce sont les mêmes sentiments et parfois les mêmes expressions que nous avons rencontrés naguère, à propos des mêmes circonstances, sous la plume de l'historienne des carmélites de Compiègne. D'un bout de la France à l'autre, il y avait donc alors égal attachement à la vie religieuse et pareil regret de la quitter. A Bollène, les sœurs s'étaient réunies une dernière fois à la tombée de la nuit dans leur chapelle dévastée, avaient jeté un suprême regard au tabernacle ouvert et à la lampe éteinte; et quand leur supérieure avait franchi, la dernière, le mur de clôture, elle était tombée évanouie.

Les Ursulines avaient subi le même sort. De même que les Sacramentines dont le plus grand nombre s'étaient réunies dans une maison louée, elles restaient sous la direction de leur supérieure (Mme de Troquart) et s'efforçaient de continuer à vivre en communauté du produit de leur travail. Ce genre d'existence dura dix-huit mois.

Durant ce laps de temps, la Révolution déchaînée comme un torrent furieux avait poursuivi son cours et ses ravages. Pour établir la Terreur dans le département de Vaucluse, la Convention y avait envoyé un émule de Robespierre, le proconsul Étienne-Chrysostome Maignet, surnommé le *Bourreau du Midi.* Il écrivait :

Guerre au modérantisme, aux prêtres, aux nobles, à tout ce qui n'est pas républicain... Il faut que cet affreux système de clémence meurtrière disparaisse, que l'énergie républicaine échauffe toutes les âmes, *qu'elle abatte toutes les têtes orgueilleuses* qui n'ont pas su de bonne heure s'abaisser devant le niveau de l'égalité. Il faut enfin que le peuple soit heureux, et il ne pourra l'être que lorsque nous serons débarrassés de tous ceux pour qui cette idée du bonheur du pays est un supplice.

Un arbre de la liberté ayant été coupé dans un village par des mains inconnues, il y fit prononcer par le tribunal criminel d'Avignon soixante-trois condamnations à mort, guillotiner les uns, fusiller les autres, et livrer les maisons aux flammes. « Maignet *remplit bien sa mission* », dira Robespierre.

Un homme si passionné pour le bien public et si peu scrupuleux sur les moyens de le procurer, ne pouvait oublier quelques religieuses à tracasser. D'après ses ordres, un notaire banqueroutier de Paris nommé Le Go, agent national du district de Carpentras, rappela aux municipalités et aux comités de surveillance que la loi du 9 nivôse (29 décembre) 1793 assujettissait les ci-devant religieuses à la prestation du serment de liberté-égalité. A Bollène, les intrus seuls s'étaient soumis à cette obligation; les religieuses s'y refusèrent énergiquement. Réunion du comité de surveillance, le 28 germinal (17 avril) 1794. Décret de mise en état d'arrestation « dans la maison qu'elles habitent respectivement, jusqu'à ce que le comité ait fixé le jour de leur traduction à Orange, pour être renfermées dans la maison nationale » (p. 51). Un mandat d'arrêt nominatif fut ensuite signifié à chacune d'elles.

Aucune ne chercha à se cacher ni à s'enfuir. Non seulement elles restèrent tranquillement dans leurs maisons louées, mais plusieurs de celles qui étaient réfugiées chez leurs parents vinrent se réunir, pour partager leur sort, à celles qui vivaient encore en communauté.

Le 12 floréal (1er mai) le comité de surveillance donna ordre à toutes les religieuses de se tenir prêtes à partir le lendemain pour Orange. Quelques malades en furent empêchées. Les vingt-neuf valides passèrent la nuit en prière, montèrent dans des charrettes et furent menées par les gendarmes à destination : « Pauvres victimes conduites à la boucherie », s'écria devant ce spectacle un homme du peuple, lequel, pour son exclamation, fut aussitôt appréhendé et transféré avec elles.

La liste des recluses s'allongea de jour en jour jusqu'au 19 juillet. Il y eut alors cinquante-cinq religieuses et cent quatre-vingt-dix-huit femmes dans la prison de la Cure. Cinq autres maisons de détention étaient bondées de suspects. C'était le triomphe de Maignet qui allait obtenir la création d'une commission populaire ou tribunal révolutionnaire. « Je porte de *douze à quinze mille hommes*, écrivait-il à son ami Couthon, ceux qui ont été arrêtés. Il faudra faire une revue, afin de prendre ceux qui doivent payer de leur tête leurs crimes. » (P. 62.)

Le tableau des fureurs de ce monstre est vigoureusement tracé par l'abbé Redon, sans déclamation, mais seulement avec ses propres aveux et la statistique de ses crimes. Les portraits des juges Fauvety, Roman-Fonrosa, Melleret, Fernex, Ragot et de l'accusateur Viot sont de petits chefs-d'œuvre de vérité et de vie. Nous y renvoyons les lecteurs curieux de visiter un musée des horreurs.

Comme parfait contraste, ils verront se dresser en face les fières et nobles figures des victimes, et, parmi celles-ci, nos trente-deux religieuses. Admirables de piété dans leur prison, joyeuses au moment de l'appel au tribunal, superbes devant leurs juges et leurs exécuteurs, elles furent tour à tour des apôtres et des anges de consolation au milieu des prisonniers, des héroïnes et des martyres, quand, pareilles aux chrétiennes de la primitive Église, elles étaient enfermées au *Cirque* avant d'être mises à mort. « En arrivant au lieu de leur triomphe, lit-on dans les *Relations* de 1795, elles embrassèrent l'échafaud, remercièrent les juges, pardonnèrent à

leurs bourreaux, et, la paix dans le cœur, la sérénité sur le front, elles consommèrent ainsi leur sacrifice. » Et les spectateurs de murmurer : « La religion seule peut inspirer tant de courage et de sécurité. » (P. 105.)

V

Par leur refus de prêter le serment de liberté-égalité les trente-deux martyres d'Orange se rapprochent du cas de l'abbé Bottex. Parmi les exemples d'union et de cohésion dont elles firent preuve jusqu'au bout, comme par leur fidélité aux habitudes conventuelles après leur sortie du cloître et leur préparation consciente et réfléchie à la mort violente pour cause de religion, elles font un glorieux pendant aux seize carmélites de Compiègne.

Celles-ci, qui avaient déjà en cour de Rome l'avance sur tous les autres martyrs de la Révolution, viennent d'avoir encore la bonne fortune d'être présentées au grand public par un historien de marque. Spécialement versé dans les fastes du clergé français de 1789 au Concordat, M. Victor Pierre était particulièrement désigné pour aborder un sujet auquel Rohrbacher et Jager n'avaient consacré que des lignes peu exactes, que Thiers, Louis Blanc et Michelet — heureusement d'ailleurs — avaien passé sous silence. Sa monographie est l'œuvre d'un labeur considérable et d'une remarquable sagacité. Pas un fait, important ou menu, qu'il n'ait éclairci avec la passion et la patience d'un érudit. Signalons notamment sa préface où il a su résoudre le problème des sources d'une façon aussi nouvelle que satisfaisante et son chapitre sur les missions de Collot d'Herbois et d'André Dumont à Compiègne qui nous fait assister aux fêtes révolutionnaires dans la royale cité. Ses solutions sur le subterfuge employé par le maire pour extorquer le serment aux religieuses, sur l'audience du tribunal révolutionnaire et le dossier du procès, sont de nature à fixer définitivement des questions longtemps débattues. Enfin maint détail de toute sorte s'y rencontre, que l'on ne trouverait chez aucun auteur (p. 43). Ajoutons que le ton de l'écrivain, expression de ses sentiments intimes, est toujours celui d'un catholique fervent. M. Victor Pierre partageait sa vie entre les œuvres populaires et les recherches historiques. Il est mort à la tâche (16 novembre 1904) en achevant de corriger les épreuves de ses *Seize Carmélites de Compiègne*. Quand parut, quelque temps

après, ce volume, nos articles des *Etudes* étaient déjà tous publiés ou composés ; il ne nous a donc pas été donné de profiter de ce beau livre. Mais désormais il ne sera plus permis de toucher à cette histoire sans le prendre pour guide et pour modèle. Tout au plus lui reprocherons-nous de n'avoir pas toujours reproduit les textes originaux avec la dernière fidélité matérielle (p. 56.)

Déjà son ouvrage a inspiré une très curieuse étude sur Denys Blot, l'un des personnages les plus intéressants du drame de la Conciergerie, à M. l'abbé Cochart, dans les *Annales religieuses du diocèse d'Orléans* (21 et 28 janvier, 4 et 18 février 1905). Sous le titre d'*Un vigneron de Saint-Paterne d'Orléans sous la Terreur*, le docte chanoine a fait revivre ce type si intéressant du travailleur rural d'autrefois, ne connaissant guère deux chemins, celui de sa terre, ou de son clos de vigne, et celui de l'église paroissiale. Celui-là avait cependant poussé un jour jusqu'à Rome en plein été de 1777. Le 27 août 1794, délivré des prisons de la capitale qui lui avaient été clémentes, grâce au concierge Richard (le même que j'ai appelé *Lebeau* d'après des documents moins sûrs), il reprenait la route de sa bonne ville d'Orléans. « Il ramenait comme on pense bien, à son foyer, écrit M. l'abbé Cochart, la paix et le travail, avec le sentiment d'avoir fait à Paris, comme à Orléans, tout son devoir de chrétien. » Sitôt qu'il rencontra un prêtre non assermenté, il s'empressa de faire baptiser son fils. Puis il raconta ses souvenirs de détention à Mme Philippe, la future historienne des Carmélites, et il passa de vie à trépas, le 16 février 1826, âgé de soixante-seize ans.

HENRI CHÉROT.

(*A suivre.*)

REVUE DES LIVRES

Medicina pastoralis in usum confessariorum, par Antonelli. Tome I. Rome, Pustet, 1905. 1 volume in-8, 396 pages, et Tabulæ Anatomicæ, xxviii pages.

La théologie morale touche à la médecine par certains points considérables ; mais ils sont rares, les auteurs assez compétents dans l'une et l'autre étude pour nous présenter sur ces questions un ensemble de données rigoureusement conformes aux conclusions actuelles de la science. Le professeur Antonelli, déjà connu par plusieurs travaux particuliers sur cette matière, a entrepris de combler cette fâcheuse lacune ; et quiconque, théologien ou médecin, prendra la peine de parcourir ces pages, sera obligé de reconnaître que l'exactitude et la clarté de l'exposition ne laissent rien à désirer. Des planches fort bien dessinées, la plupart d'après Hartwig ou Calori, facilitent encore l'intelligence du texte ; et le confesseur ne saurait trouver de guide mieux informé et plus sûr pour se renseigner sur bon nombre de problèmes délicats dont la connaissance est non moins utile à la direction qu'à la casuistique. Tel naturaliste pourra reprocher à l'auteur d'avoir abandonné, pour des raisons qui ne paraissent pas concluantes, l'hypothèse de Schenk sur l'origine des sexes, plus communément admise aujourd'hui ; un philosophe s'étonnera peut-être qu'il ait cru pouvoir démontrer par l'embryologie la création de l'âme *raisonnable* au premier instant de la fécondation : à mon tour, je pourrais à la rigueur blâmer non pas un manque d'unité dans la composition, car l'unité en pareille matière n'est ni possible, ni désirable ; mais certains développements moins nécessaires ou moins étroitement rattachés aux questions principales, par exemple, le premier chapitre, petit résumé d'anatomie trop court pour être bien utile, ou encore les pages sur le spiritisme. Mais ces critiques de détail n'enlèvent rien à la haute valeur scientifique d'un livre destiné à rendre de précieux services.

A. du Villey.

Theologia Moralis Universa, par le R. P. Timotheus, a Podio Luperio, O. Capucc. Paris, G. Beauchesne. 3 volumes in-12, 669, 671 et 676 pages.

Le R. P. Timothée, professeur de théologie morale pendant seize années, nous donne aujourd'hui le fruit de sa longue carrière d'enseignement. C'est dire qu'on trouvera dans son œuvre une connaissance exacte et étendue des choses de morale, jointe à une grande clarté de méthode et d'exposition. Le Révérend Père s'est appliqué à traiter les questions à l'ordre du jour : hypnotisme, éducation, divorce, rapports entre ouvriers et patrons ; et sur tous ces points il donne son avis d'une manière judicieuse et ferme. L'ordre qu'il a suivi se rapproche sensiblement de la division adoptée par Lehmkuhl. Il rattache aux quatre vertus cardinales tout ce qui concerne les commandements, et se trouve ainsi amené à nous donner sur le courage, la justice légale, et les vertus qui relèvent de la tempérance, chasteté, humilité, etc., des notions claires et précises qu'on lira avec intérêt et profit. Le lecteur s'étonnera toutefois de trouver le chapitre de l'office divin détaché du traité des obligations cléricales, et de quelques autres transpositions qu'il serait trop long de signaler ici. Le Révérend Père ne craint pas non plus, à l'occasion, d'aborder les questions dogmatiques connexes aux problèmes de morale qu'il étudie ; son esprit curieux l'entraîne même à discuter des détails purement théoriques ; par exemple, si le formel du péché consiste dans une privation ou un élément positif ; ou encore si l'on doit attribuer aux anges le droit de propriété. Sans nier ce que cette méthode a de séduisant pour l'esprit, il semble que le temps consacré à ces questions le soit un peu au détriment des études de morale proprement dite. Il est difficile qu'elles ne soient pas traitées d'une manière superficielle ; et si l'auteur les avait sacrifiées résolument, il eût pu donner plus d'ampleur à certains traités, aux sacrements, par exemple, dont la matière, çà et là, paraît un peu écourtée, et à l'Index si sommairement exposé à propos des péchés contre la foi. Une autre innovation du Révérend Père consiste à user très sobrement des citations ou références dont les manuels eux-mêmes sont d'ordinaire prodigues. A part saint Liguori dont l'auteur avec raison s'honore d'être le disciple, les grands noms de la théologie moderne paraissent rarement dans ces

pages, et bon nombre des auteurs cités le sont sans indication de lieu. Plusieurs opinions de l'auteur gagneraient, pensons-nous, à être appuyées par des autorités précises ou plus considérables. Son expression favorite *sunt qui dicunt* est un peu banale pour remplacer le témoignage d'un Lugo ou d'un Elbel. On pourra regretter aussi que l'auteur n'ait pas plus souvent cité le texte des décrets des congrégations qu'il connaît d'ailleurs si bien, et n'ait pas fait remarquer la valeur toute spéciale qui s'attache à ceux de la congrégation des Rites.

Inutile de nous arrêter aux critiques de détail. Elles n'enlèveraient rien au mérite d'un ouvrage si recommandable par ailleurs, et auquel nous souhaitons un légitime succès.

A. du Villey.

Précis de philosophie scientifique et de philosophie morale, *conforme au dernier programme des classes de mathématiques*, par Gaston Sortais. Paris, Lethielleux, 1905. 1 volume in-8 écu, reliure anglaise, xvi-604 pages. Prix : 6 francs.

Parmi les innovations apportées au régime des examens du baccalauréat, le décret du 31 mai 1902 mentionne l'introduction d'une dissertation philosophique, pour les candidats de la classe de mathématiques. C'est en vue de cette exigence nouvelle que M. Sortais a composé son *Précis de philosophie*.

On y remarque les mêmes qualités qui ont valu au *Cours de philosophie*, publié il y a quelques années par le même auteur, un légitime succès. Dans un ouvrage de ce genre, ce qu'on souhaite avant tout c'est la précision et la clarté. Or il est manifeste que ce sont là les caractères qui distinguent ce nouveau manuel. Les divisions et les subdivisions sont franchement indiquées et numérotées, les définitions sont détachées et mises en saillie, les explications sont développées avec cette juste mesure qui, sans surcharger l'élève, lui permet de prendre par lui-même une première intelligence du sujet. Ajoutez à cela une très habile combinaison de caractères typographiques. On ne peut vraiment pousser plus loin le souci de l'ordre, de la netteté et du relief.

Ce sont là il est vrai des qualités purement extérieures, mais quiconque a l'habitude de l'enseignement sait si elles ont leur importance, surtout en pareilles matières. Toutefois, le mérite

principal de ce travail, c'est sans contredit la justesse des idées. L'auteur, on le sent, parle de choses qu'il possède et qu'il domine de vieille date. S'il a su condenser son exposition dans les limites fixées par son cadre, il a tenu du moins à lui conserver toute sa pureté.

C'est une heureuse pensée que celle d'avoir ajouté aux questions imposées par le programme spécial de la classe de mathématiques quelques questions fondamentales dont la solution jette un grand jour sur les premières. C'est également une pensée très pratique que celle d'avoir consacré des développements plus amples à certains points qui intéressent particulièrement les élèves à qui ce cours est destiné, comme la philosophie des sciences, les méthodes des sciences mathématiques et des sciences physiques, les grandes hypothèses scientifiques...

Nous souhaitons à ce manuel une prompte et large diffusion, dans le milieu pour lequel il a été composé et où il peut rendre de réels services. P. Bouvier.

La Logique des sentiments, par Th. Ribot. Paris, Alcan, 1905. In-8, x-200 pages. Prix : 3 fr. 75.

La logique dénonce les sophismes de la sensibilité. La rhétorique étudie les passions du point de vue de l'utilité oratoire. Le positivisme, celui d'Auguste Comte, exalte le rôle social du sentiment.

M. Th. Ribot estime que la psychologie doit enfin étudier, à son tour, cette influence de la sensibilité sur l'intelligence, que les uns réprouvent, que les autres exploitent, mais dont l'étude spéculative reste encore à faire.

La logique affective ressemble à la logique intellectuelle, en ce qu'elle emploie, comme elle, le raisonnement, c'est-à-dire une opération médiate qui a pour terme une conclusion. Dès lors, au chapitre sommaire où les logiciens signalent les sophismes de la sensibilité, il convient de substituer, ou d'ajouter, toute une logique des sentiments.

Quelle est la nature, quelles sont les formes du raisonnement affectif? Autour de ces deux questions se groupe l'ouvrage de M. Ribot.

Pour déterminer la nature du raisonnement affectif, l'auteur en étudie successivement les termes et la liaison. Les termes, sans

exclure tout élément représentatif et objectif, expriment surtout les dispositions du sujet, et, plus particulièrement, ses tendances, ses désirs. L'auteur appelle les termes, d'une expression qui demande à être expliquée, des *jugements de valeur*. Le rapport des termes se règle, non d'après le principe de contradiction, lequel intéresse la logique de l'intelligence, mais d'après un instinct de finalité, qui choisit, groupe, élimine, suivant les sentiments prédominants de l'individu. Ici la conclusion précède et conditionne les prémisses.

Si l'auteur ne caractérise pas sans peine les éléments constitutifs du raisonnement affectif, il rencontre la principale difficulté de son sujet, lorsqu'il aborde la classification des procédés qui ressortissent à la logique des sentiments. Renonçant tout de suite à la méthode et aux règles ordinaires de la division, il veut s'inspirer uniquement de la complexité des expériences psychologiques. De ce point de vue, il croit devoir distinguer : le raisonnement *passionnel*, le raisonnement *inconscient*, dont les conversions fourniraient un bel exemple, le raisonnement *imaginatif*, auquel se rapporteraient « les croyances, idées ou conclusions, relatives à la vie future », le raisonnement de *justification*, ou de *consolation*, le raisonnement *mixte*.

Restons-nous toujours dans le domaine des nécessaires complexités, ou bien nous égare-t-on dans celui des confusions regrettables ? Telle est l'objection que soulève *la Logique des sentiments*.

Je reprocherais encore à l'intéressant ouvrage de M. Ribot de mépriser finalement cette sensibilité qu'il voulait primitivement défendre contre des jugements trop sévères. Si le rôle logique du sentiment ne se rattache pas aux conditions universelles et normales de la spéculation humaine, mais se justifie uniquement, comme le pense M. Ribot, par cette double considération qu'il existe des esprits imprécis, amateurs de démonstrations fuyantes, et des questions intéressantes, mais non susceptibles d'une discussion raisonnable, ne parlons plus de logique affective, mais des sophismes du sentiment.

Les conclusions de l'auteur seraient peut-être différentes, si, au lieu d'étudier une logique affective, parallèle à la logique intellectuelle, il avait choisi, comme objet direct de ses analyses, les mutuels échanges de la pensée et du sentiment.

Xavier Moisant.

Mémoires pour servir à l'histoire de France sous le règne de Napoléon, par D. Lacroix. Edition nouvelle. Paris, Garnier. 5 volumes in-18 jésus. Prix : 17 fr. 50.

Les dictées faites par Napoléon à Sainte-Hélène ont été imprimées plusieurs fois en 1822, 1830, 1867. Les éditeurs officiels de la *Correspondance*, sous le second Empire, les ont insérées dans les quatre derniers volumes (XXIX-XXXII).

M. Lacroix a pris le texte de ses devanciers. Il y a ajouté des cartes et des plans, des notes et des appendices, sans prétendre toutefois à la rigueur et à l'abondance d'information d'une édition critique et définitive. Sa méthode est plus simple. A propos des combats, des négociations, des actes de gouvernement, il transcrit des lettres, des ordres de marche, des traités, des proclamations qui nous permettent de comparer le récit de l'empereur avec les pièces émanées de lui à l'heure même des événements. Cette comparaison toujours intéressante est parfois indispensable. Beaucoup s'en dispensent, faute de consulter les livres nécessaires. L'édition de M. Lacroix provoquera les plus paresseux.

Un regret : au tome III, on aurait aimé à trouver le texte des Concordats de 1801 et de 1813. Ce sont des pièces importantes. Elles aideraient à contrôler les réflexions que suggéra à Napoléon l'ouvrage de son ancien aumônier sur *les Quatre Concordats*.

Paul Dudon.

Souvenirs de la baronne du Montet (1785-1866). Paris, Plon, 1904. In-8, viii-509 pages. Prix : 7 fr. 50.

La baronne du Montet, née La Boutetière de Saint-Mars, passa hors de France la plus grande partie de sa vie de jeune fille et de jeune femme. Ses propos sont d'une émigrée aimable et spirituelle.

Au hasard de la plume et des souvenirs, elle conte une anecdote ou philosophe brièvement sur les travers du grand monde qu'elle a fréquenté à Vienne. Sa manière a de la grâce. Mais ces pages qu'elle-même appelait « petites feuilles détachées » n'ont guère d'autre importance historique que de renseigner un peu sur les habitudes et l'esprit des Français vivant hors de France

sous le grand Empire et la Restauration. Encore les événements importants y tiennent-ils moins de place que les mille bruits et les mille riens dont l'alimente trop souvent la vie de salon des gens qui n'ont rien à faire.

Mais si La Bruyère vivait encore, il ne manquerait pas de puiser dans ce livre quelques « fiches » pour une nouvelle édition de son chapitre *Des grands*. Paul Dudon.

Études sur l'Histoire Auguste, par Ch. Lécrivain. Mémoire couronné par l'Académie des inscriptions et belles-lettres (prix Bordin, 1903). Paris, Fontemoing, 1904. In-8, 452 pages. Prix : 15 francs.

On désigne sous le nom d'Histoire Auguste une longue série de monographies d'empereurs du deuxième et du troisième siècle, d'Hadrien à Dioclétien. Dans cette série, on distingue aisément deux groupes : d'un côté, onze biographies principales ; de l'autre, vingt vies secondaires, moins étendues et consacrées soit à des princes dont le règne a été plus court ou plus effacé, soit à des usurpateurs.

Mais, en réalité, nous ne savons presque rien sur les auteurs présumés ; et la date de la composition définitive de l'Histoire Auguste, ainsi que celle des éléments qui la constituent, sont presque aussi difficiles à démêler que l'attribution des différentes monographies aux auteurs qui les revendiquent[1].

Sur ces problèmes difficiles, on a multiplié les travaux et accumulé les hypothèses les plus diverses. Parmi les systèmes proposés, ceux de Dessau, de Seeck, de Mommsen, de Peter surtout sont dignes d'attention. Toutefois la question restant à élucider, il importait qu'elle fût posée à nouveau, car l'Histoire Auguste est presque la seule source historique que nous ayons pour le deuxième et le troisième siècle. Aussi l'Académie des inscriptions et belles-lettres proposa-t-elle, pour le concours du prix Bordin de 1903, le sujet suivant : « Étudier l'authenticité et le caractère des monographies qui composent l'Histoire Auguste, l'époque où elles ont été composées et quels en sont les auteurs. »

1. On consultera très utilement sur cette question Martin Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur*, t. IV, chap. II, p. 47-57.

Le prix fut partagé entre MM. Homo et Lécrivain, les deux seuls concurrents. C'est son mémoire que M. Lécrivain livre au public, après l'avoir « remanié, complété et modifié sur des points essentiels ».

Dire que ce volume épuise la question et que c'en est fini des débats historiques et littéraires au sujet de l'Histoire Auguste, serait bien loin de la vérité. Ce qui est absolument exact, c'est que cet ouvrage rendra des services considérables, parce que c'est une œuvre de vraie science, absolument consciencieuse, méthodique et précise, où se trouve condensé, mis en œuvre et apprécié avec toute l'indépendance désirable, le travail de plusieurs générations de critiques et d'historiens.

Une première partie est consacrée à la rédaction de l'Histoire Auguste : c'est là que sont tirées au clair — autant que faire se peut — les questions relatives aux auteurs et à l'époque à laquelle ils ont écrit. La seconde partie est consacrée à classer et à critiquer les innombrables pièces et documents qui donnent aux monographies de l'Histoire Auguste une apparence d'œuvre documentaire, mais où le vrai est si mêlé de faux qu'on est plutôt tenté de se défier des documents que de se reposer sur eux.

Dans les parties suivantes (III à IX inclusivement), M. Lécrivain passe en revue, une à une, toutes les biographies de l'Histoire Auguste ; il les analyse en détail ; fait le départ de ce que l'auteur a imaginé et de ce que l'histoire doit retenir ; tâche de fixer les sources que l'auteur a consultées et que l'on peut retrouver dans la trame confuse de son œuvre, et enfin tente de fixer les caractères qui paraissent constituer la manière de l'écrivain et accuser sa personnalité.

Ce long travail d'analyse, qui remplit près de trois cents pages, prépare les conclusions générales, auxquelles sont consacrés les livres X et XI. On y lira avec intérêt, entre autres pages, celle où M. Lécrivain résume les résultats de son enquête (p. 404-405). Pour lui, l'œuvre propre des biographes se compose de morceaux de rhétorique, de réflexions morales, politiques, de digressions archéologiques, d'inventions et de falsifications de toutes sortes. Elle n'a donc aucune valeur ; mais elle est heureusement très facile à reconnaître et ne saurait nous tromper.

Sous les inventions misérables des auteurs, on retrouve, très reconnaissable, un noyau historique d'une valeur inappréciable,

qu'ils ont pu gâter, mais qu'ils n'ont pas su dénaturer. Ce sont ces matériaux, ces sources, que nous démêlons dans l'Histoire Auguste, qui constituent le plus clair de nos connaissances certaines sur les empereurs, d'Hadrien à Dioclétien. Et c'est pourquoi l'œuvre trouble des auteurs de l'Histoire Auguste aura toujours pour nous une valeur capitale.

On ne saurait mettre en doute l'indéniable compétence de M. Lécrivain et, en le lisant, on se demande ce que l'on doit le plus admirer, ou du labeur colossal qu'il s'est imposé, ou de la fermeté de sa critique, très indépendante et, en même temps, plutôt conservatrice. Le livre qu'il a écrit restera. Quel dommage qu'un *index* bien fait — au moins des noms propres — n'en rende pas le maniement plus aisé à qui doit le consulter sans cesse !

Louis Jalabert.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Gaston Sortais. — Pourquoi les dogmes ne meurent pas. Paris, Bloud, 1905. Collection *Science et Religion*. 1 volume in-12, 64 pages. Prix : 60 centimes.

Cet opuscule est consacré à répondre aux objections bizarres que M. Séailles vient d'émettre contre le dogme catholique. Tertullien disait autrefois de l'Eglise qu'elle demandait uniquement à ne pas être condamnée sans être connue. Nous pourrions demander la même chose à propos de nos dogmes. Avant de les combattre et surtout de les condamner, qu'on prenne au moins la peine de les étudier et d'en prendre connaissance. C'est faute de cette précaution élémentaire que M. Séailles a été amené à prêter à l'Eglise des dogmes qu'elle n'a jamais enseignés. De ces dogmes de son invention, il déclare qu'ils ne peuvent renaître. Encore aurait-il fallu démontrer qu'ils ont existé.

D'après M. Séailles, tout le dogme catholique aurait été conçu en fonction du système géocentrique de Ptolémée. Or, le système est aujourd'hui définitivement abandonné. Le dogme qu'il supportait doit donc disparaître à sa suite. Et en effet, dit-il, « on ne change pas l'idée de l'univers sans changer, qu'on le veuille ou non, l'idée de Dieu ». De plus, toute la théorie de la Rédemption supposait la cosmologie du moyen âge ; elle ne tient plus devant ces millions d'astres que nous avons découverts, et qui n'exigent pas moins que notre terre le miracle de l'Incarnation.

Ni nos théologiens ni nos astronomes catholiques n'ont soupçonné, depuis Copernic et Galilée, que l'idée traditionnelle de Dieu avait à subir la moindre modification.

Quant à la pluralité des mondes habités, fût-elle démontrée, ce qui n'aura probablement jamais lieu, nous ne voyons pas en quoi elle porte la moindre atteinte au dogme de l'Incarnation. La sagesse de Dieu n'est pas plus bornée que sa puissance.

Ce sont ces objections que M. Sortais a prises corps à corps et dont il fait bonne et prompte justice. P. B.

Vicomte de Bourbon-Busset. — La Science comme force morale. Paris, Vic et Amat, 1904. In-12, xiv-380 pages. Prix : 3 fr. 50.

Voici un livre de sûre doctrine et de tenue tout académique. Quel en est l'objet? Déterminer l'influx légitime de l'ordre scientifique sur l'ordre moral.

L'action est régie par l'idée, selon l'heureuse bien que trop déterministe formule de M. Fouillée : les idées-forces. Mais l'idée, c'est ou la science ou la foi. Quelle est la juridiction respective de ces deux puissances sur nos actes libres?

Certain positivisme intempérant réclame pour la science un pouvoir absolu. La théologie catholique donne le sceptre à la religion, c'est-à-dire à la foi accompagnée de la grâce, et n'accorde à la science qu'un rôle d'auxiliaire. C'est à débouter le positivisme et à justifier la théologie qu'est consacré l'ouvrage de M. de Bourbon-Busset.

Mais l'auteur le fait sous une forme autrement ample et vivante que ne le laisserait soupçonner ce schéma. Dans une première partie, il recherche le genre et le degré d'influence morale qui reviennent à la science. Puis il examine les conditions auxquelles cette influence peut s'exercer. C'est la délicate question des rapports de la science et de la foi, surtout dans l'interprétation de la Bible; question traitée par M. de Bourbon-Busset, nous pouvons le dire, avec autant de circonspection que de largeur de vues. Dans une seconde partie, il présente la synthèse des découvertes accomplies en astronomie et géologie, en chimie et physique, enfin en biologie ; et il montre comment ces sciences, loin d'avoir été mises, par leurs progrès, en conflit avec la révélation, reçoivent de celle-ci un jour supérieur, grâce auquel elles doivent devenir, dans un esprit logique, un préambule à la foi.

Il règne à travers ces pages une sérénité de vues et je ne sais quelle noblesse de ton, qui deviennent rares dans les productions modernes. Nous nous demandons pourtant si de cette harmonie continue ne naîtra pas chez le lecteur un peu de lassitude. Peut-être — si la première qualité de l'écrivain est de se faire lire — eût-il été plus pratique de sacrifier un peu du rythme à la concision, un peu de l'élégance à la vigueur. A cette fin, la typographie même n'est pas indifférente : celle-ci est un peu bien compacte.

Mais ces légers regrets n'empêcheront pas l'ouvrage du vicomte de Bourbon-Busset d'être d'un précieux secours aux jeunes apologistes et aux simples croyants désireux de s'éclairer.

L. Sempé.

Le curé de Bretenoux. — **Mes quarante-cinq jours de prison.** Cahors, Société d'imprimerie cadurcienne, 1904. Prix : 1 fr. 50.

Quarante-cinq jours de prison préventive subie en 1904, à Cahors, par un prêtre irréprochable, accusé, comme tant d'autres, par quelques témoins sectaires; interrogé par un juge d'instruction dont la partialité ou l'incapacité ira jusqu'à soustraire au dossier une des pièces décisives en faveur de l'inculpé; traité sous les verrous comme un vil malfaiteur; honoré de la visite des hommes les plus recommandables; réconforté par les lettres de son évêque, par l'universelle sympathie des honnêtes gens et de ses paroissiens en particulier: telle est l'histoire racontée par celui-là même qui l'a

vécue. On ne peut en lire le récit sans éprouver tour à tour des sentiments d'indignation en face de la légèreté avec laquelle l'instruction est conduite, de sympathie pour le bon pasteur dont l'honneur sacerdotal est en jeu, de reconnaissance envers Dieu qui, avant le triomphe d'un solennel acquittement, donne à son prêtre vaillant et persécuté pour la justice, la résignation et même la joie de suivre le Maître de si près. N'y a-t-il pas là une leçon de choses pour les prêtres de France ?

J.-B.-J. A.

Les *Études* ont encore reçu les ouvrages et opuscules suivants [1] :

Ascétisme. — *Méditations sur les vérités et excellences de Jésus-Christ Notre-Seigneur.* 32e édition. Paris, Téqui. 1905. 1 volume in-12, 408 pages. Prix : 2 fr. 50.

Liturgie. — *Ordinarius secundum notulam sive rubricam almæ ecclesiæ agriensis de observatione divinorum officiorum et horarum canonicarum*, par Kandra Kabos. Eger, Szolcsanyi Gyula Bizomanya, 1905. 1 volume in-8, 126 pages. Prix : 3 korona.

Histoire ecclésiastique. — *Histoire de l'Église*, par L. Maison. Paris, Roger et Chernoviz, 1905. 3 volumes in-8 écu, 696, 724 et 856 pages.

Histoire profane. — *Le fonti ed i Tempi dello incendio Neroniano*, par Attilio Profumo. Rome, Forzani E. C., tipografi del senato, editori, 1905. 1 volume in-4, 748 pages.

— *Charnacé et l'alliance franco-hollandaise (1633-1637)*, par Jean de Pange. Paris, Picard, 1905. 1 volume in-8, 157 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Dévotes de Robespierre*, par Henri d'Alméras. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1905. 1 volume in-18, 306 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Quatre cents ans de concordat*, par Alfred Baudrillart. Paris, Bloud, 1905. 1 volume in-12, 386 pages. Prix : 3 fr. 50.

Littérature. — *Propos littéraires*, par Émile Faguet. 3e série. Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1905. 1 volume in-18 jésus, 382 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *M. Tullio Cicerone.* I. *Tre libri de natura deorum, commentati da Carlo Giambelli.* Turin, Loescher, 1905. 2 volumes in-16, 133 et 200 pages.

— *Promenades littéraires*, par Remy de Gourmont. Paris, Mercure de France, 1905. 1 volume in-12, 304 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Etudes de littérature et de morale contemporaines*, par Georges Pélissier. Paris, Cornély, 1905. 1 volume in-18, 324 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Pour la simplification de notre orthographe*, par Paul Meyer. Paris, Delagrave, 1905. 1 brochure in-8, 51 pages. Prix : 1 franc.

Actualités. — *Hommes nouveaux*, par G. Fanton. Paris, Plon, 1905. 1 volume in-16, 314 pages. Prix : 3 fr. 50.

1. Les ouvrages et opuscules annoncés ici ne sont point pour cela recommandés : les *Études* rendront compte le plus tôt possible de ceux qu'il paraîtra bon de faire plus amplement connaître à leurs lecteurs.

— *La Séparation des Églises et de l'État*, par Aristide Briand, député. Paris, Cornély, 1905. 1 volume in-16, 450 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Initiatives féminines*, par Max Turmann. Paris, Lecoffre. 1 volume in-16, 430 pages. Prix : 3 fr. 50.

Droit. — *Traité de science et de législation pénitentiaires*, par Paul Cuche. Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1905. 1 volume in-8, 510 pages. Prix : 10 francs.

Economie sociale. — *L'Impérialisme économique et la grande industrie anglaise*, par Paul Gannay. Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1905. 1 volume in-8, 324 pages. Prix : 7 francs.

Médecine. — *Les Maladies populaires. Alcoolisme ; tuberculose*, par le Dr Louis Rénon. Paris, Masson, 1905. 1 volume in-8, 477 pages. Prix : 6 francs.

Théatre. — *La Fronde pour rire*, comédie en un acte, par Ch. Le Roy-Villars. Paris, Bricon et Lesot, 1905. 1 volume in-8, 96 pages.

— *Le Secret d'Hurloux*, drame en un acte, par Ch. Leroy-Villars. Paris, Bricon et Lesot, 1905. 1 volume in-8, 66 pages.

— *Une bonne farce !* comédie enfantine en un acte, par Ch. Le Roy-Villars. Paris, Bricon et Lesot, 1905. 1 volume in-8, 66 pages.

ÉVÉNEMENTS DE LA QUINZAINE

Avril 12. — A **Paris**, la Chambre adopte l'article 1er du projet de séparation ainsi conçu :

La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes, sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.

13. — A **Paris**, par 337 voix contre 233, la Chambre adopte le paragraphe 1er de l'article 2 du projet de séparation :

La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des budgets de l'État, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes.

La Chambre accueille, par 237 voix contre 281, l'amendement suivant proposé par M. Sibille :

Pourront toutefois être inscrites auxdits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, hospices, asiles et prisons.

— A **Athènes**, clôture du congrès international d'archéologie, sous la présidence de M. Homolle, directeur de l'Ecole française d'Athènes.

14. — A **Constantinople**, M. Constans reçoit du sultan l'iradé qui termine les laborieuses négociations relatives à une indemnité de 3 millions et demi de francs payables à la France pour le chemin de fer de Damaz à Azerib dont la compagnie française reste propriétaire, au versement effectif de 1 600 000 francs pour arriérés dus à la Compagnie des quais de Constantinople, à l'affectation de 16 millions et demi de francs à des commandes en France de navires de guerre.

15. — A **Limoges**, la grève dégénère en émeute. Plusieurs officiers sont blessés.

17. — A **Paris**, la Chambre vote l'article 3 du projet de séparation relatif aux mesures préliminaires à la dévolution des biens affectés aux cultes, laquelle est réglée par l'article 4.

18. — En **Indo-Chine**, la flotte de l'amiral Rodjestvenski quitterait la baie de Kamranh.

21. — A **Paris**, M. Delcassé retire, sur les instances de M. Rouvier et de M. Loubet, sa démission qu'il avait donnée à la suite de l'interpellation sur les affaires du Maroc et des difficultés avec le Japon à propos de la neutralité des ports français d'Indo-Chine.

22. — A **Paris**, la Chambre adopte l'article 4 du projet de séparation, concernant la dévolution des biens :

Dans le délai d'un an à partir de la promulgation de la présente loi, les biens mobiliers et immobiliers des menses, fabriques, conseils presbytéraux, consistoires et autres établissements publics du culte seront, avec toutes les charges et obligations qui les grèvent, transférés par les représentants légaux de ces établissements aux associations qui, *en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice*, se seront légalement formées, *suivant les prescriptions de l'article 17*, pour l'exercice du culte dans les anciennes circonscriptions desdits établissements.

Les amendements Allard et Augagneur portant, le premier, confiscation des biens ci-dessus au profit de l'État, le deuxième, leur mise sous séquestre ; l'amendement Dumont supprimant la partie du texte cité en italique, ayant été repoussés, l'ensemble de l'article 4 a été voté par 482 voix contre 52.

24. — Voyage de M. Loubet à **Bordeaux** ; il y a eu inauguration d'un monument élevé à Gambetta.

25. — A **Quimper**, le congrès de la jeunesse catholique, présidé par Mgr Dubillard, se tient avec plein succès, malgré les désordres tentés par les socialistes.

Paris, le 25 avril 1905.

Le Gérant : VICTOR RETAUX

Imprimerie J. Dumoulin, rue des Grands-Augustins, 5, à Paris.

LETTRE ENCYCLIQUE « ACERBO NIMIS »

DE SA SAINTETÉ LE PAPE PIE X

SUR L'ENSEIGNEMENT DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE

A nos Vénérables Frères les Patriarches, Primats, Archevêques, Évêques et autres Ordinaires en paix et communion avec le Siège Apostolique.

PIE X, PAPE

Vénérables Frères, Salut et bénédiction apostolique.

C'est dans un temps bien ingrat et difficile que les secrets desseins de Dieu ont appelé Notre petitesse à exercer la charge de suprême pasteur sur tout le troupeau du Christ. L'homme ennemi rôde depuis longtemps autour de la bergerie et l'assiège d'embûches si perfidement calculées qu'on croit voir réalisée, maintenant plus que jamais, la prédiction de l'apôtre aux anciens de l'Église d'Éphèse : *Je sais que parmi vous pénétreront des loups ravisseurs, qui n'épargneront pas le troupeau*[1].

De cet amoindrissement des choses religieuses, tous ceux qui ont encore le zèle de la gloire divine recherchent les causes et les raisons; les uns en donnent une, les autres une autre, et chacun selon son opinion propose des moyens différents pour défendre ou rétablir le règne de Dieu sur terre. Quant à Nous, Vénérables Frères, sans désapprouver le reste, Nous croyons qu'il faut adhérer au jugement de ceux qui attribuent le relâchement actuel des âmes et leur faiblesse, avec les maux si graves qui en résultent, principalement à l'ignorance des choses divines. C'est exactement ce que Dieu disait par la bouche du prophète Osée : *Il n'y a plus de*

1. *Act.*, xx, 29.

science de Dieu sur la terre. La calomnie, le mensonge, l'homicide, le vol et l'adultère débordent, et le sang suit le sang. Voilà pourquoi la terre gémira et tous ceux qui l'habitent seront affaiblis[1].

Et en effet, qu'il y ait actuellement dans le peuple chrétien bon nombre d'hommes absolument ignorants des choses qu'on doit connaître pour son salut éternel, c'est une plainte générale et malheureusement trop fondée. Et quand Nous parlons du peuple chrétien, Nous n'entendons pas seulement le petit peuple ou les gens de la classe inférieure, qui souvent trouvent encore une sorte d'excuse à leur ignorance, parce qu'ils dépendent de maîtres durs et ne sont guère libres de songer à eux-mêmes et à leurs intérêts. Il s'agit aussi et surtout de ceux qui, ne manquant ni de talent ni de culture, possèdent abondamment la science profane, mais qui, pour ce qui regarde la religion, vivent absolument à l'aventure et sans réflexion. On peut à peine dire de quelles épaisses ténèbres ils sont enveloppés, et, chose plus affligeante, ils y demeurent tranquillement plongés! Dieu, le souverain auteur et maître de toutes choses, la sagesse de la foi chrétienne, ils n'y pensent presque jamais. L'incarnation du Verbe de Dieu, la rédemption du genre humain accomplie par lui, ils n'en savent rien; rien non plus de la grâce, qui est le grand moyen d'acquérir les biens éternels; rien de l'auguste sacrifice ni des sacrements, par lesquels nous obtenons et gardons en nous cette grâce. Quant au péché, on ne tient nul compte de ce qu'il renferme de malice ou de honte; par suite, nul souci de l'éviter ou de s'en débarrasser; et ainsi l'on arrive au dernier jour. Alors, quand il ne reste à l'agonisant que quelques instants qui devraient être consacrés à des actes d'amour pour Dieu, le prêtre, afin de ne pas laisser perdre tout espoir de salut, est contraint de les employer à un enseignement sommaire de la religion: trop heureux encore si le moribond n'est pas tellement dominé par une coupable ignorance, comme il arrive trop souvent, qu'il juge inutile toute intervention du prêtre et croie pouvoir, le cœur léger, sans avoir rien fait pour apaiser Dieu,

1. Osee, IV, 1.

entrer dans le redoutable chemin de l'éternité. Aussi Notre prédécesseur Benoît XIV a eu raison d'écrire : *Nous affirmons qu'une grande partie de ceux qui sont condamnés aux supplices éternels doivent cet irréparable malheur à l'ignorance des mystères de la foi, qu'on doit nécessairement savoir et croire pour être admis au nombre des élus*[1].

Les choses étant ainsi, comment s'étonner, Vénérables Frères, si l'on voit régner en ce moment et se développer de jour en jour, non point chez les nations barbares, mais parmi les peuples qui portent le nom de chrétiens, une telle corruption de mœurs et une telle dépravation des habitudes? L'apôtre Paul, écrivant aux Éphésiens, disait : *Que la fornication et tout genre d'impureté, ainsi que l'avarice, ne soient même pas nommés parmi vous, comme il convient à des saints, et qu'il n'y ait aussi ni turpitude ni sots discours*[2]. Mais à cette sainteté et à cette pudeur qui refrène les passions, il donne pour fondement l'intelligence des choses divines : *Prenez donc garde, frères, de marcher avec précaution, non comme des insensés, mais comme des sages. Ne devenez pas des imprévoyants, mais des hommes qui comprennent la volonté de Dieu*[3].

Et c'est avec grande raison. Car la volonté de l'homme garde à peine un reste de cet amour de l'honnête et du juste, que Dieu son créateur avait mis en lui et qui l'entraînait en quelque sorte vers le bien, non pas apparent, mais réel. Dépravée par la corruption du péché originel et ne connaissant plus, pour ainsi dire, Dieu son créateur, elle dirige toutes ses intentions vers l'amour de la vanité et la recherche du mensonge. Cette volonté égarée et aveuglée par les mauvaises passions a donc besoin d'un guide qui lui montre le chemin, pour la faire rentrer dans les sentiers de la justice qu'elle a eu le tort d'abandonner. Ce guide, nous n'avons pas à le chercher au dehors, il nous est donné par la nature : c'est notre intelligence. S'il lui manque la vraie lumière, c'est-à-dire la connaissance des choses divines, ce sera l'histoire de l'aveugle conduisant un aveugle : tous deux tombent dans le fossé. Le saint roi David, louant Dieu d'avoir

1. *Instit.*, XXVI, 18. — 2. *Ephes.*, V, 3. — 3. *Ephes.*, V, 15.

mis la lumière de la vérité dans l'intelligence humaine, disait : *La lumière de votre face, ô Seigneur, est empreinte sur nous*[1]. Et l'effet de cette communication de la lumière, il l'indique en ajoutant : *Vous m'avez mis la joie dans le cœur*, — cette joie qui, dilatant notre cœur, nous fait courir dans la voie des divins préceptes.

Un peu de réflexion éclaircira ce point. La doctrine chrétienne nous manifeste Dieu et ses infinies perfections bien plus clairement que ne le font les facultés naturelles. Cette doctrine nous oblige à honorer Dieu par la *foi*, qui vient de l'intelligence ; par l'*espérance*, qui vient de la volonté ; par la *charité*, qui vient du cœur, et ainsi elle soumet tout l'homme au souverain Créateur et Maître. De même, la doctrine de Jésus-Christ est la seule qui nous révèle la véritable et haute dignité de l'homme : car elle nous le présente comme fils du Père qui est aux cieux, fait à son image et destiné à vivre avec lui dans l'éternité bienheureuse. De cette dignité et de sa connaissance, le Christ déduit pour les hommes l'obligation de s'aimer les uns les autres comme des frères, et de vivre ici-bas comme il sied à des enfants de lumière, *non dans les festins et les orgies, non dans la débauche et l'impudicité, non dans les disputes et les rivalités*[2] ; il veut aussi que nous jetions dans le sein de Dieu tous nos soucis, parce qu'il a soin de nous ; il nous commande de donner aux pauvres, de faire du bien à ceux qui nous haïssent, de préférer les intérêts éternels de l'âme aux biens passagers de ce monde. Et sans toucher à tous les détails, n'est-ce pas l'enseignement du Christ qui, à l'homme aux prétentions orgueilleuses, conseille et prescrit cet abaissement de soi qui conduit à la véritable gloire ? *Quiconque s'humiliera... sera le plus grand dans le royaume des cieux*[3]. La même doctrine nous enseigne la prudence de l'esprit, qui nous met en garde contre la prudence de la chair ; la justice, qui nous fait accorder à chacun son droit ; la force, qui nous dispose à tout souffrir, le cœur haut, pour Dieu et pour l'éternelle béatitude ; enfin la tempérance, qui nous porte à chérir même la pauvreté, pour le royaume de Dieu, et à nous *glorifier jusque dans la*

1. *Ps.* IV, 7. — 2. *Rom.*, XIII, 13. — 3. Matth., XVIII, 4.

croix, sans souci de l'humiliation. Il est donc établi que non seulement notre intelligence emprunte à la doctrine chrétienne la lumière qui lui permet d'acquérir la vérité, mais aussi que notre volonté y puise l'ardeur qui nous élève à Dieu et nous unit à lui par l'exercice de la vertu.

Loin de nous, toutefois, d'en conclure que la perversité du cœur et la corruption des mœurs ne puissent se rencontrer avec la science de la religion. Plût à Dieu que les faits prouvassent moins souvent le contraire! Ce que nous affirmons, c'est que, chez les hommes dont l'intelligence est enveloppée des ténèbres d'une épaisse ignorance, il ne saurait subsister de volonté droite ni de mœurs pures. Celui qui marche les yeux ouverts peut sans doute s'écarter du chemin droit et vrai : mais celui qui est frappé de cécité va sûrement au-devant du danger. Ajoutez-y que la corruption des mœurs, là où la lumière de la foi n'est pas absolument éteinte, laisse quelque espoir d'amendement; mais quand la dépravation des mœurs et la disparition de la foi par suite de l'ignorance se trouvent réunies, il n'y a plus guère de remède et la route est ouverte pour la ruine finale.

Puis donc que l'ignorance de la religion cause tant et de si graves dommages et que, d'autre part, l'instruction religieuse est si nécessaire et si utile (car on attendrait en vain l'accomplissement de ses devoirs chrétiens d'un homme qui les ignore), il faut voir maintenant à qui incombe le soin de préserver les intelligences de cette ignorance fatale et de leur inculquer la science nécessaire.

Là-dessus, Vénérables Frères, le doute n'est pas possible : cette charge très grave regarde tous les pasteurs des âmes. De par le précepte du Christ, ils sont tenus de connaître et de nourrir les brebis qui leur sont confiées. Or, ici, nourrir, c'est tout d'abord enseigner : *Je vous donnerai* (ainsi que Dieu le promettait par Jérémie) *des pasteurs selon mon cœur, et ils vous nourriront de science et de doctrine*[1]. De là ces paroles de l'apôtre : *Le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais évangéliser*[2]. Il veut dire que le premier rôle de ceux qui sont préposés d'une façon quelconque au gouvernement

1. Jer., III, 15.— 2. *I Cor.*, I, 17.

de l'Église est d'apprendre aux fidèles les choses saintes.

Nous jugeons superflu de faire l'éloge de cet enseignement et de montrer de quel prix il est devant Dieu. Assurément, la pitié que nous témoignons aux pauvres pour le soulagement de leur détresse reçoit de Dieu de grandes louanges ; mais qui pourrait nier le mérite bien supérieur du zèle et du travail que nous employons à procurer, non pas des avantages passagers aux corps, mais des biens éternels aux âmes, en les instruisant et les exhortant? Non, rien ne saurait être plus désirable, rien plus agréable pour Jésus-Christ le sauveur des âmes, qui a dit de lui-même par la bouche d'Isaïe : *Il m'a envoyé évangéliser les pauvres*[1].

Mais il importe ici, Vénérables Frères, de nous arrêter à une réflexion spéciale et d'y insister : c'est qu'il n'existe pas pour le prêtre, quel qu'il soit, de devoir plus grave ni d'obligation plus étroite. Car qui niera que le prêtre doive joindre la science à la sainteté de vie? *Les lèvres du prêtre garderont la science*[2]. Et, en effet, l'Église l'exige très sévèrement de ceux qui doivent être initiés au sacerdoce. Pourquoi? Parce que le peuple chrétien attend d'eux la connaissance de la loi divine et que Dieu les destine à la distribuer : *Ils demanderont à sa bouche la loi, parce qu'il est l'ange du Dieu des armées*[3]. C'est pour cela que l'évêque, au moment de l'ordination, s'adressant aux candidats du sacerdoce, leur dit : *Que votre doctrine soit pour le peuple de Dieu une médecine spirituelle; que tous soient de prévoyants collaborateurs de notre charge, en sorte que, méditant jour et nuit la loi sainte, ils croient ce qu'ils auront lu et enseignent ce qu'ils croiront*[4].

Si ces choses regardent tous les prêtres, que dirons-nous de ceux qui, honorés du titre et du pouvoir de curés, remplissent la charge de directeur des âmes en vertu de leur dignité et d'une sorte de contrat? Ceux-là, dans une certaine mesure, doivent prendre rang parmi les pasteurs et les docteurs que le Christ a établis pour que les fidèles ne soient plus comme *des enfants, flottants et emportés à tout vent de doctrine, par la malice des hommes..., mais que, confessant la*

1. Luc., IV, 18. — 2. Malach., II, 7. — 3. *Ibid.*
4. *Pontif. Rom.*

vérité, ils croissent à tous égards dans la charité, en Celui qui est notre chef, le Christ[1].

C'est pourquoi le saint concile de Trente, traitant des pasteurs des âmes, déclare que leur premier et principal devoir est d'instruire le peuple chrétien[2]. Il leur ordonne donc, au moins les dimanches et jours de fêtes solennelles, de parler au peuple sur la religion ; au saint temps de l'Avent et du Carême, ils doivent le faire chaque jour, ou du moins trois fois par semaine. Ce n'est pas tout. Il ajoute que les curés sont tenus, au moins les dimanches et fêtes, par eux-mêmes ou par d'autres, d'instruire les enfants dans les vérités de la foi et de les former à l'obéissance envers Dieu et leurs parents. Quand il s'agira d'administrer les sacrements, il veut qu'on instruise de leur vertu ceux qui doivent y participer, en employant un langage facile et usuel.

Notre prédécesseur Benoît XIV a résumé et précisé, dans sa constitution *Etsi minime*, toutes ces prescriptions du saint concile : *Deux principales obligations ont été imposées par le concile de Trente aux pasteurs des âmes : l'une, d'adresser au peuple, les jours fériés, des discours sur les choses divines ; l'autre, d'apprendre aux enfants et à tous les ignorants les éléments de la loi divine et de la foi.* Le sage pontife a raison de distinguer les deux obligations, celle du discours qui consiste dans l'explication de l'Évangile et celle de l'instruction religieuse. Peut-être, en effet, certains prêtres, désireux de diminuer leur besogne, voudraient se persuader que le prône peut tenir lieu de catéchèse : il suffit de réfléchir pour voir que c'est une erreur. Le discours qu'on fait sur le saint Évangile s'adresse à des auditeurs qui doivent déjà posséder les éléments de la foi. On peut appeler cela le pain qu'on distribue aux adultes. Mais l'enseignement catéchétique est ce lait dont l'apôtre saint Pierre dit que les fidèles doivent le désirer sans artifice comme des enfants nouveau-nés.

La tâche du catéchiste consiste à prendre pour sujet une vérité qui se rapporte à la foi ou à la morale chrétienne, et à la mettre en lumière sous toutes ses faces. Mais, comme le

1. *Ephes.*, IV, 14, 15.
2. Sess. V, 2 ; sess. XXII, 8 ; sess. XXIV, 4 et 7.

but de l'enseignement doit être la réforme de la vie, le catéchiste comparera ce que Dieu commande de faire et ce que les hommes font dans la réalité. Puis, profitant des exemples qu'il aura su tirer à propos soit des saintes Écritures, soit de l'histoire ecclésiastique ou de la vie des saints, il expliquera aux auditeurs et leur montrera, pour ainsi dire du doigt, comment ils ont à régler leur conduite. Il terminera par une exhortation qui puisse leur faire détester et fuir les vices et leur faire suivre le chemin de la vertu.

Nous savons bien que cet enseignement de la doctrine chrétienne déplaît à beaucoup, sous prétexte qu'il est médiocrement estimé, d'ordinaire, et peu fait pour gagner les faveurs du public. Cette appréciation, à Notre avis, est celle d'hommes qui prennent pour guide la légèreté plutôt que la vérité. Nous ne refusons pas Notre juste approbation aux orateurs sacrés qui, par un zèle sincère pour la gloire de Dieu, s'emploient à venger et à défendre la foi ou à louer les saints; mais leur travail demande un autre travail préalable, celui des catéchistes : si ce dernier fait défaut, les fondements font défaut, et c'est *en vain que travailleront ceux qui bâtissent la demeure*. Trop souvent il arrive que des discours très élégants, accueillis par les applaudissements d'un auditoire très nombreux, n'aboutissent qu'à chatouiller les oreilles, sans remuer les cœurs. Au contraire, une instruction catéchétique, bien que modeste et simple, sera cette parole que Dieu lui-même exalte par la voie d'Isaïe : *Comme la pluie et la neige descendent du ciel et n'y retournent pas, mais abreuvent la terre, la fécondent et la font germer, fournissent la semence au semeur et le pain à l'affamé : telle la parole qui sort de ma bouche. Elle ne reviendra pas à moi sans effet, mais elle accomplira tout ce que je voulais et produira les fruits pour lesquels je l'ai envoyée*[1].

Nous croyons qu'il faut en penser autant de ces prêtres qui, pour mettre en lumière les vérités de la religion, composent des ouvrages de grand travail : ils méritent les plus beaux éloges. Cependant, combien petit est le nombre de ceux qui étudient ces volumes et en retirent un fruit propor-

1. Isai., LV, 10, 11.

tionné au travail des auteurs et à leurs vœux! L'enseignement de la doctrine chrétienne, s'il est bien donné, n'est jamais sans profit pour les auditeurs.

Et, pour enflammer le zèle des ministres de Dieu, il sera bon de le répéter encore : grand est le nombre — et il grandit tous les jours — de ceux qui ignorent tout, en fait de religion, ou qui ont de Dieu et de la foi chrétienne une connaissance si insuffisante qu'elle ne les empêche pas, dans le plein jour de la vérité catholique, de vivre à la façon des idolâtres. Combien, hélas! nous ne disons pas d'enfants, mais d'adultes et d'hommes sur le déclin de l'âge, qui ne savent rien des principaux mystères de la foi et qui, entendant nommer le Christ, répondent : *Qui est-il..., pour que je croie en lui*[1]?

De là vient qu'ils ne se font pas un reproche de susciter et d'entretenir des haines, d'établir les contrats les plus injustes, de se livrer à des spéculations malhonnêtes, d'accaparer le bien d'autrui par une lourde usure, et autres méfaits pareils. En outre, ignorant la loi du Christ qui ne condamne pas seulement les actes honteux, mais défend même d'y penser volontairement et de les désirer, il se peut bien que, pour une raison ou pour une autre, ils se gardent des plaisirs coupables, mais ils accueilleront sans le moindre scrupule les pensées les plus impures, *multipliant les iniquités au delà du nombre de leurs cheveux*. Et ces choses se rencontrent (disons-le encore une fois) non pas seulement dans les campagnes ou chez le pauvre peuple, mais aussi, et peut-être plus fréquemment, chez des hommes d'une classe plus élevée, voire même chez ceux que la *science gonfle*, qui, forts d'une vaine érudition, croient pouvoir se moquer de la religion et *blasphèment tout ce qu'ils ignorent*.

Or, si l'on ne saurait attendre une moisson d'une terre qui n'aurait pas reçu de semence, comment espérer des générations ayant de bonnes mœurs, si elles n'ont pas été, à temps, instruites dans la doctrine chrétienne? De là nous devons conclure que, si la foi s'est alanguie de nos jours au point d'être presque mourante chez beaucoup, c'est que le devoir

1. Joan., IX, 36.

de l'instruction religieuse est accompli trop négligemment ou complètement omis. Car on aurait tort, pour se donner un semblant d'excuse, de dire que la foi nous est accordée en don gratuit et conférée à chacun dans le saint baptême. Sans doute, nous tous qui sommes baptisés en Jésus-Christ, nous avons en nous la foi infuse : mais cette semence divine ne *monte pas* et ne *pousse pas de fortes branches*, si elle est abandonnée à elle-même et réduite à n'agir que par une sorte de vertu innée. Il existe aussi dans l'homme, dès qu'il vit, une intelligence : elle a pourtant besoin de la parole maternelle, qui l'éveille en quelque sorte et la met, comme on dit, en action. Il n'en arrive pas autrement au chrétien, qui, en renaissant dans l'eau et le Saint-Esprit, porte désormais en lui la foi : il lui faut néanmoins l'enseignement de l'Église, pour que cette foi puisse s'alimenter, grandir et fructifier. C'est en ce sens que l'apôtre disait: *La foi vient de la prédication entendue et la prédication se fait par la parole du Christ*[1]; et pour montrer la nécessité de l'enseignement, il ajoute : *Comment entendront-ils sans un prédicateur*[2]*?*

Si les explications qui précèdent démontrent de quelle importance est l'instruction religieuse du peuple, Nous devons veiller avec le plus grand soin à ce que l'enseignement de la doctrine chrétienne, qui (selon l'expression de Notre prédécesseur Benoît XIV) est l'institution utile entre toutes pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, reste partout en vigueur ou, si elle est négligée quelque part, soit restaurée.

Voulant donc, Vénérables Frères, satisfaire à ce très grave devoir du suprême apostolat et assurer partout, pour une pratique si importante, une seule et même méthode, de Notre autorité suprême, Nous établissons et ordonnons expressément ce qui suit, pour être observé et exécuté dans tous les diocèses :

1° Tous les curés et, en général, tous ceux qui ont charge d'âmes, aux jours de dimanches et de fêtes de l'année sans en excepter aucun, pendant une heure entière, enseigneront, d'après un petit livre de catéchisme, aux enfants des deux sexes, ce qu'ils doivent croire et pratiquer pour faire leur salut.

1. *Rom.*, x, 17. — 2. *Ibid.*, 14.

2° De plus, à des époques fixes de l'année, ils prépareront les garçons et les filles, par une instruction faite plusieurs jours de suite, à bien recevoir les sacrements de pénitence et de confirmation.

3° De même et avec un soin très spécial, tous les jours du carême et, s'il en est besoin, à d'autres jours encore après les fêtes de Pâques, ils disposeront les jeunes garçons et les jeunes filles, par les leçons et les exhortations convenables, à s'approcher saintement pour la première fois de la sainte table.

4° Dans toute et chaque paroisse sera établi canoniquement une *association* dite de la *doctrine chrétienne*. Par elle, les curés, surtout là où le nombre des prêtres est trop petit, trouveront, pour les aider dans l'enseignement du catéchisme, des laïques qui se dévoueront à ce ministère par zèle pour la gloire de Dieu et aussi pour gagner les indulgences que les pontifes romains ont largement dispensées.

5° Dans les villes plus considérables, dans celles surtout qui ont des universités, des lycées, des collèges, on fondera des cours de religion pour instruire dans les vérités de la foi et dans les pratiques de la vie chrétienne les jeunes gens qui fréquentent des écoles publiques où la religion ne figure pas au programme.

6° Mais parce que, de nos temps surtout, l'âge plus avancé n'a pas moins besoin d'enseignement religieux que l'enfance, tous les curés et les autres prêtres ayant charge d'âmes, sans préjudice de l'homélie ordinaire sur l'Évangile qui doit se faire tous les jours fériés à la messe paroissiale, choisiront l'heure qui pourra attirer une assistance plus nombreuse, en dehors de celle qui est réservée à l'instruction des enfants, pour adresser aux fidèles une catéchèse en un langage facile, approprié à leur intelligence. Dans ce but, ils se serviront du catéchisme de Trente, de façon à traiter dans l'espace de quatre ou cinq ans toute la matière du symbole, des sacrements, du Décalogue, de la prière et des commandements de l'Église.

Voilà, Vénérables Frères, ce que Nous établissons et ordonnons par autorité apostolique. A vous maintenant de faire en sorte que, dans vos diocèses respectifs, cela soit mis à exécution sans retard et intégralement. Vous devrez donc

veiller et pourvoir, en vertu de votre autorité, à ce que Nos prescriptions ne soient pas livrées à l'oubli ou, ce qui reviendrait au même, exécutées avec mollesse et nonchalance. Pour éviter ce malheur en pratique, il faudra que vous recommandiez sans cesse et avec instances aux curés de ne pas improviser leurs leçons de catéchisme, mais d'y apporter une préparation soignée, de ne point parler le *langage de la sagesse humaine*, mais de se conformer, *dans la simplicité de cœur et dans la sincérité de Dieu*[1], à l'exemple du Christ, qui, en *révélant des choses cachées depuis la création du monde*, disait pourtant *toutes ces choses en paraboles à la foule et ne lui parlait qu'en paraboles*[2]. Ainsi faisaient les apôtres, instruits par le Seigneur ; voici comme en parle saint Grégoire le Grand : *Ils se préoccupèrent souverainement de prêcher aux peuples ignorants dans un langage clair et intelligible, non sublime et ardu*[3]. Or, aujourd'hui, pour les choses de la religion, la plupart des hommes doivent être rangés parmi les ignorants.

Nous ne voudrions pas cependant que, par amour de cette simplicité, on en vînt à croire qu'il n'est besoin, pour traiter ces matières, ni de travail ni de réflexion : elles en réclament, au contraire, plus que tout autre genre. Il est bien plus facile de trouver un orateur parlant avec abondance et éclat qu'un catéchiste faisant une instruction de tout point louable. Donc, quelque facilité de pensée et de parole qu'on ait reçue de la nature, il faut tenir pour certain qu'on ne parlera jamais de la doctrine chrétienne aux enfants ou au peuple avec un fruit réel pour l'âme, sans s'être préparé et armé par une longue méditation. Ils se trompent, ceux qui, comptant sur l'ignorance et la lenteur d'esprit du peuple, croient pouvoir se permettre quelque négligence. Bien au contraire, plus les auditeurs qu'on a sont incultes, plus il faut employer d'application et de soin pour mettre les vérités les plus sublimes, si éloignées de l'intelligence vulgaire, à la portée des esprits simples ou grossiers, à qui elles sont aussi nécessaires qu'aux savants pour gagner le bonheur éternel.

Qu'il Nous soit permis, à la fin de cette lettre, Vénérables

1. *II Cor.*, I, 12. — 2. Matth., XIII, 35, 34. — 3. *Moral.*, II, XVII, 26.

Frères, de vous adresser la parole de Moïse : *Si quelqu'un est du parti du Seigneur, qu'il se joigne à moi.* Considérez, Nous vous en prions instamment, combien d'âmes se perdent par la seule ignorance des choses divines. Vous avez peut-être établi dans vos diocèses, pour le bien de votre troupeau, nombre d'institutions utiles et dignes de tout éloge : veuillez néanmoins, de préférence à tout, avec toute l'énergie, tout le zèle, toute la persévérance que vous pourrez, employer vos soins et vos efforts à obtenir que la connaissance de la doctrine chrétienne atteigne et pénètre profondément les âmes. *Que chacun* (ce sont les paroles de l'apôtre Pierre que Nous répétons) *mette au service des autres le don qu'il a reçu, comme de bons dispensateurs de la grâce de Dieu sous toutes ses formes* [2].

Puissent votre sollicitude et vos pieuses industries, grâce à l'intercession de la bienheureuse Vierge immaculée, être fécondées par la bénédiction apostolique, qu'en témoignage de Notre charité et comme gage des faveurs célestes, Nous vous accordons très affectueusement, ainsi qu'au clergé et au peuple qui vous sont confiés.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 15 avril 1905, la deuxième année de Notre pontificat.

PIE X, PAPE.

1. *Exod.*, XXXII, 26. — 2. I Petr., IV, 10.

L'ÉTAT INTELLECTUEL DU JAPON

Les événements qui se déroulent en Extrême-Orient achèvent de mettre en pleine lumière l'importance des transformations accomplies dans le pays du Soleil Levant. Le Japon est, à l'heure actuelle, un sujet d'étonnement pour toute l'Europe. Étonnement bien naturel d'ailleurs, car on se trouve en présence d'un phénomène extraordinaire et c'est en vain qu'on chercherait un précédent ou même quelque chose d'approchant dans les annales de l'histoire universelle. Le phénomène est encore plus surprenant pour le sociologue que pour l'économiste et le diplomate, tant il semble contredire les lois les plus élémentaires de l'évolution des peuples. En effet, quel est le spectacle que nous offre l'empire du Soleil Levant? Nous voyons un peuple abandonner brutalement, d'un seul coup, des coutumes quatorze fois séculaires, le régime féodal le plus intense, pour leur substituer la plus raffinée des civilisations, le régime parlementaire le plus complet, et, comme par un tour de passe-passe, remplacer en un jour un régime de despotisme théocratique par une monarchie constitutionnelle.

I. — L'ENSEIGNEMENT

Des écrivains éminents ont cherché à établir à maintes reprises les causes de cette transformation politique, économique et peut-être même morale. Nous-même, nous avons tenté de mettre en lumière les changements réalisés dans le domaine social[1]. Mais il nous semble qu'on a donné dans toutes ces études si complètes sous beaucoup de rapports, une trop petite place à l'instrument primordial de cette rénovation. La plupart des auteurs qui ont écrit sur le Japon n'ont

1. Th. Gollier. *Essai sur les institutions politiques du Japon* (Bibliothèque de l'École des sciences politiques et sociales de l'Université de Louvain). Bruxelles, Goemaere, 1904.

fait qu'effleurer, comme en passant, la question de l'enseignement public. C'est cependant là, selon nous, que réside, en grande partie du moins, l'explication du phénomène.

On sait généralement qu'au point de vue militaire le Japon pourra bientôt aspirer à se voir classer parmi les grandes puissances; on connaît le développement rapide qu'ont pris chez lui le commerce et l'industrie. Mais on ignore les progrès réalisés dans l'enseignement public. On sait que son commerce s'élève à plus de 444 millions de yens[1], mais on ignore qu'il compte près de vingt-neuf mille écoles, avec un personnel enseignant de quatre-vingt-dix mille membres et une population de quatre millions cent quatre-vingt mille deux cent onze élèves.

Les Japonais ont très bien compris qu'à une certaine constitution mentale, chez un peuple, correspond naturellement une certaine civilisation. Veut-on changer, modifier, améliorer cette civilisation, la tâche ne sera possible qu'à la condition expresse de changer, de modifier, d'améliorer cette constitution mentale, et cette tâche ne peut s'effectuer que par l'enseignement public. On a dit un jour, mais l'affirmation reste encore à démontrer, que l'instituteur allemand avait gagné la bataille de Sadowa et fait la guerre de 1870. L'instituteur japonais a fait plus : il a fait sa patrie telle qu'elle est aujourd'hui et il a été l'agent modeste mais tout-puissant des innombrables progrès réalisés par le Japon dans l'armée, dans la marine, dans l'industrie et dans le commerce. Aucune des modifications profondes que le Japon a subies n'eût été possible sans son concours.

On se souvient qu'il y a quelque temps, un article du *Times*, reproduit par tous les journaux du continent, annonçait qu'on venait de fonder, au Japon, une université pour femmes; les mêmes journaux, quelques mois plus tard, ont informé leurs lecteurs que la magnifique bibliothèque de Max Müller, le célèbre philologue allemand, venait d'être acquise, après des efforts laborieux, par l'Université impériale de Tokio. Ces deux faits ont appelé l'attention du monde intellectuel sur l'enseignement dans l'empire du Soleil Levant. C'est cet

1. Le yen vaut 2 fr. 60.

enseignement, son organisation et l'état intellectuel du Japon, que nous nous proposons d'étudier dans le présent article. Outre les renseignements que nous avons puisés sur les lieux mêmes, les documents nécessaires à cette étude nous ont été fournis par un savant professeur de la faculté de philosophie de l'Université de Tokio, dont la modestie nous empêche de donner le nom, mais que nous nous faisons un devoir de remercier ici.

Et d'abord, quel est le régime de l'enseignement universitaire au Japon? La constitution japonaise reconnaît la liberté d'enseignement à tous les degrés, mais la réglementation de cette liberté a été abandonnée au pouvoir central. *Comme en Prusse*[1], la science et son enseignement sont libres, en principe; mais comme en Prusse également, on exige des preuves de capacité morale et scientifique. Il ne s'agit donc plus que d'une liberté toute relative et encore faut-il distinguer entre la théorie et la pratique. Cependant, disons-le tout de suite, la question religieuse n'existant pas au Japon, la liberté d'enseignement est loin d'avoir l'importance qu'elle a prise dans les pays continentaux, comme la France, l'Allemagne et la Belgique.

Nous ne traiterons donc que de l'enseignement officiel et nous ne ferons que signaler en passant ce qui se rapporte à l'initiative privée.

*
* *

L'enseignement primaire a été l'objet de très nombreuses dispositions déjà, dont les dernières, actuellement en vigueur, datent de 1890. En résumé, la loi avait pour but de modeler l'organisation de l'enseignement sur l'organisation administrative locale, afin d'en hâter les progrès.

Comme en Allemagne et en France, l'enseignement primaire est obligatoire. Les enfants doivent être présents à l'école de six ans à quatorze ans accomplis et cette période est appelée l'âge scolaire. Toute personne qui a charge d'un enfant d'âge scolaire doit le faire instruire pendant cette période. L'obligation naît dès le premier jour de l'année scolaire com-

1. Article 20 de la constitution prussienne.

mençant au cours de l'année civile où l'enfant atteint l'âge scolaire. La loi détermine elle-même l'école que l'enfant doit fréquenter : le tuteur d'un enfant d'âge scolaire doit lui faire fréquenter soit l'école primaire de la ville ou de la commune, soit une école particulière. S'il désire faire inscrire l'enfant dans sa famille ou ailleurs, il doit en demander l'autorisation au maire. Comme dans la plupart des pays continentaux, c'est la commune qui entretient l'école ; c'est ainsi que chaque ville ou commune est obligée de créer des écoles primaires en nombre suffisant pour recevoir tous ses enfants d'âge scolaire. Toutefois, si la commune ne possède pas les ressources nécessaires, le sous-préfet peut la grouper avec d'autres communes pour l'établissement d'écoles, et il fixe alors le nombre des écoles primaires à créer ainsi. De même si le nombre des enfants d'âge scolaire d'une commune est trop faible pour permettre d'y organiser une école, ou si, le nombre des enfants étant assez élevé, les distances ou la difficulté des communications sont un obstacle à cette organisation, le sous-préfet peut encore réunir la commune aux communes voisines et former ainsi un groupement qui constitue une union scolaire, laquelle doit fonder les écoles nécessaires.

Au principe qui veut que ce soit la commune qui pourvoie à l'entretien de ses écoles, il est, comme en France et en Belgique d'ailleurs, certaines exceptions bien naturelles. C'est ainsi que si le sous-préfet estime que les ressources d'une union ne sont pas suffisantes pour lui permettre d'avoir une école primaire convenable, la loi l'autorise à parer à cette éventualité au moyen des ressources affectées à l'arrondissement, après avoir pris l'avis du conseil d'arrondissement et demandé des instructions au préfet. Si encore les finances d'un arrondissement ne lui permettent pas de prendre à sa charge les subventions en question, on a recours aux ressources du département.

La loi fixe elle-même et le but et le programme des écoles d'enseignement primaire. Les écoles primaires, dit l'article 1er de la loi de 1890, sont fondées dans le but de donner aux enfants une éducation à la fois morale et patriotique, de leur enseigner les connaissances générales qui doivent leur être

le plus utiles dans la vie, et de veiller soigneusement à leur développement physique.

Les études primaires sont divisées en deux cours : cours ordinaire et cours supérieur.

Quant au programme, il comprend, pour les cours ordinaires, les matières suivantes : la morale, la lecture, la composition, les caractères idéographiques, le calcul et la gymnastique.

Dans certaines localités, on peut supprimer les exercices gymnastiques. On peut ajouter à ce programme une ou plusieurs des matières suivantes : géographie du Japon, histoire du Japon, dessin, chant, travail manuel, ou, pour les filles, la couture.

Le programme des écoles primaires supérieures comprend : morale, lecture, composition, caractères idéographiques, calcul, géographie du Japon, géographie des pays étrangers, physique, dessin, chant, gymnastique; pour les filles, on y ajoute la couture.

La géographie des pays étrangers et le chant sont facultatifs dans certaines localités.

On peut ajouter à ce programme une ou plusieurs des études suivantes : géométrie élémentaire, langues étrangères, agriculture, commerce, travail manuel.

Dans maintes écoles, le cours ordinaire et le cours supérieur sont donnés concurremment. Dans les écoles supérieures, on fait très fréquemment des cours spéciaux d'agriculture, de commerce, ou d'arts et métiers. La durée normale des cours des écoles primaires est de trois ou quatre ans suivant les localités.

L'enseignement primaire est libre. Tout particulier peut fonder une école, après avoir obtenu l'autorisation du préfet. Les conditions à remplir pour l'obtention de cette autorisation sont analogues à celles que requièrent les législations allemande et française; toutefois, il faut y ajouter une condition supplémentaire toute spéciale : la nécessité de verser les fonds suffisants pour l'entretien de l'école. Comme en Belgique, le Japon a le système d'adoption. C'est ainsi que, s'il existe dans une ville des écoles primaires privées, le préfet peut différer l'établissement d'écoles aux frais de la ville et

considérer ces écoles privées comme tenant lieu d'écoles publiques.

Les traitements des membres du personnel enseignant sont excessivement minimes et ne supportent pas la comparaison avec les émoluments de leurs collègues d'Europe. Le traitement mensuel maximum est de 16 yens, soit 41 fr. 60! Il y a un minimum qu'on ne peut dépasser, mais qui, en général, est toujours atteint; nous le donnons à titre d'exemple de l'infériorité des traitements japonais.

Écoles primaires supérieures

	Instituteurs titulaires.	Instituteurs adjoints.
Hommes	10 yens	7 yens
Femmes	8 —	5 —

Écoles primaires ordinaires

Hommes	8 yens	5 yens
Femmes	6 —	4 —

Nous donnons ci-dessous les dernières statistiques du ministère de l'instruction publique; elles feront voir, mieux que tous les raisonnements, l'importance que l'instruction publique a prise au Japon.

Ecoles primaires ordinaires	22 383
Ecoles primaires où se font à la fois les cours supérieurs et inférieurs	3 054
Ecoles primaires supérieures	1 421
Total	26 860
Instituteurs titulaires	43 896
Autres instituteurs	35 403
Total	79 299
Elèves des cours ordinaires	3 376 716
Elèves des cours supérieurs	618 110
Total	3 994 826

Ensemble :

	Dépenses en yens.	Recettes.
Ecoles primaires de ville ou de commune	24 000 785	4 832 381
Ecoles de ville	11 411 608	888 545
Ecoles de commune	10 989 177	3 943 836

En dehors des écoles primaires, il y en a d'autres qui par le but, le programme et le niveau d'études s'en rapprochent tout à fait; il y en a encore d'autres où l'on fait un ou plusieurs cours élémentaires de lecture, d'écriture et de calcul. Ces écoles diverses servent aux enfants qui n'ont pu suivre l'école primaire ou à ceux qui ont achevé leurs études primaires ordinaires. Ce sont, en fait, d'anciennes *térakoya* améliorées, ou des écoles fondées depuis la Restauration pour assurer les bienfaits de l'instruction aux enfants de familles pauvres.

A la fin de 1897, le Japon possédait soixante-dix-sept de ces écoles, elles avaient deux cent seize instituteurs et étaient fréquentées par six mille deux cent soixante-quinze élèves. Bien que ces écoles n'aient pas été sans donner de résultats, leur organisation est en général défectueuse et l'enseignement ainsi que la direction sont rarement à la hauteur. Du reste, elles disparaissent peu à peu, à mesure que les écoles primaires s'organisent et que la fréquentation scolaire devient plus universelle.

En résumé, on peut dire que depuis la promulgation du rescrit sur l'enseignement primaire, l'instruction des masses a fait des progrès énormes et constants. Toute la nation a compris l'importance vitale de l'instruction, le goût de l'étude s'est éveillé partout, les fondations d'écoles se sont multipliées, leur matériel s'est complété, le nombre des instituteurs s'est accru, enfin le nombre des enfants envoyés à l'école augmente chaque année dans des proportions considérables.

*
* *

L'enseignement secondaire est également modelé sur l'organisation administrative. Chaque département doit posséder au moins une école secondaire. L'autorité centrale peut ordonner, quand elle le juge nécessaire, l'augmentation du nombre de ces écoles.

Les dépenses afférentes aux écoles secondaires sont à la charge des départements, sauf pour le Hokkaido et le département d'Okinawa. Il va de soi qu'il ne peut plus y avoir d'obligation quant à la fréquentation de l'enseignement secon-

daire. Pour pouvoir être admis à suivre cet enseignement, les élèves doivent être âgés de douze ans accomplis et avoir achevé leur deuxième année d'école primaire supérieure, ou avoir reçu une instruction équivalente.

Les écoles secondaires sont fondées dans le but de donner aux garçons une instruction générale supérieure. La durée des études est de cinq ans, mais cependant il peut être institué des cours complémentaires d'une durée d'une année. Le programme est fixé par la loi et comprend : la morale, le japonais, le chinois classique, les langues étrangères, l'histoire, la géographie, les mathématiques, l'histoire naturelle, la physique, la chimie, la calligraphie, le dessin et la gymnastique.

Comme l'enseignement primaire, l'enseignement secondaire est libre ; mais, une fois encore, c'est une liberté toute relative, présentant assez d'analogie avec celle qu'accordait en France la loi de 1850. Les particuliers sont autorisés à fonder des écoles secondaires, mais les professeurs de ces écoles doivent être possesseurs d'un certificat délivré par le ministre.

Écoles secondaires

Écoles	118
Professeurs	2 184
Elèves	52 671

Il faut également considérer comme école d'enseignement secondaire les écoles supérieures de filles, car une ordonnance ministérielle les a assimilées, pour l'instruction générale, aux écoles d'enseignement secondaire pour garçons.

Chaque département doit avoir de ces écoles en nombre répondant aux besoins des localités, et elles sont à la charge de leur budget. La durée des études est de quatre ans; toutefois cette durée peut être augmentée ou diminuée d'une année suivant les circonstances locales. Les conditions de fréquentation de ces établissements sont les mêmes que pour les écoles secondaires ordinaires : les jeunes filles doivent être âgées de douze ans au moins et avoir achevé leur deuxième année d'école primaire supérieure ou avoir reçu une instruction équivalente. Le programme est celui cité plus haut avec quelques légères modifications : morale, japo-

nais, langues étrangères, histoire, géographie, arithmétique, sciences, économie domestique, couture, calligraphie, dessin, musique et gymnastique; en plus, un ou plusieurs des cours facultatifs suivants : pédagogie, chinois classique, travaux manuels.

Écoles supérieures de filles

Ecoles	26
Professeurs	310
Elèves	6 799

*
* *

Le Japon compte actuellement cinq écoles supérieures, plusieurs écoles spéciales et deux universités dont l'une à Tokio et l'autre à Kyoto, l'ancienne capitale.

Les écoles supérieures ont été fondées pour donner et un enseignement spécial qu'on peut qualifier de supérieur par les matières qu'il embrasse, et l'enseignement préparatoire à l'entrée à l'Université. Parmi ces écoles supérieures, une est pourvue des facultés de droit, de médecine, de génie civil, de cours préparatoires aux universités; une autre possède une faculté de génie civil et des cours préparatoires, enfin trois autres ont des facultés de médecine et des cours préparatoires.

La durée des études est de quatre ans dans les facultés de droit, de génie civil et de médecine, et de trois ans pour les cours préparatoires. Le programme de l'examen d'entrée correspond au niveau de l'examen de sortie des écoles secondaires.

Le programme des cours spéciaux des diverses sections des écoles supérieures comprend les matières suivantes :

Droit. — Économie politique, droit pénal, instruction criminelle, droit constitutionnel, droit administratif, principes universels du droit, droit civil, droit commercial, droit international, procédure civile, organisation judiciaire.

Génie civil. — Mathématiques, géologie, minéralogie, machines, physique, mécanique, dessin, trigonométrie, chimie appliquée, chimie, construction, mines et métallurgie.

Médecine. — Anatomie, physiologie, pathologie, oculis-

tique, biologie, médecine, thérapeutique, obstétrique, gynécologie, hygiène, médecine légale, chirurgie, pharmacie.

Le Japon possède deux universités. Toutes deux ont été fondées par l'État : la première, celle de Tokio, en 1877, la seconde, celle de Kyoto, en 1897.

Toutefois on a déposé à la Chambre des députés, pendant le cours de l'avant-dernière session, un bill tendant à la création de deux nouvelles universités, et tout fait prévoir que le projet, après quelques modifications sans importance, sera bientôt adopté.

Le but des universités, ainsi s'exprime le rescrit impérial de 1887, est d'enseigner et d'étudier à fond les sciences et les arts les plus importants à l'Etat. Elles comprennent une école des hautes études et des facultés. Dans la première, on se livre, dit le même décret, à une étude approfondie des sciences et des arts ; dans les secondes, on en enseigne la théorie. Les deux Universités de Tokio et de Kyoto ont une organisation identique, modelée sur celle des universités européennes. Signalons comme particularité de l'enseignement, la modicité des frais d'inscriptions aux cours. Ces frais ne sont que de 2 yens et demi par mois, soit à peine 6 fr. 40. Depuis quelque temps, on exige des étudiants un supplément mensuel de 1 yen, pour couvrir les frais du matériel de l'université. Si, à ces frais divers, on ajoute les dépenses relatives à la pension, à l'achat des uniformes, etc., on arrive à une somme totale de 13 yens. Sans être taxé d'exagération, on peut dire que le budget mensuel d'un étudiant japonais est inférieur au quart de celui de son camarade d'Europe.

L'Université de Tokio est de beaucoup la plus importante, tant au point de vue des cours donnés que de la population estudiantine. Elle comprend une école des hautes études ainsi que les facultés ordinaires de droit, de médecine, de génie civil, de lettres, de sciences et d'agriculture.

Ces diverses facultés comprennent des sections. Dans la faculté des lettres, ces sections sont au nombre de neuf : philosophie, littérature japonaise, littérature chinoise, histoire du Japon, histoire générale, philologie, littérature anglaise, littérature allemande et littérature française. C'est la faculté qui possède le plus grand nombre de professeurs

étrangers. Un de ces professeurs, le docteur von Körber, *doctor philosophiæ*, *magister artium liberalium*, s'est converti au catholicisme, l'an dernier, en même temps que Chamberlain, l'un des premiers fondateurs de l'Université de Tokio. Dans la section de philosophie, dont nous aurons à parler plus longuement à propos du mouvement des idées philosophiques au Japon, on a institué, il y a quelques années déjà, à côté du cours de psychologie ordinaire, des cours de psychiatrie et de psychophysique.

La durée normale des études est de quatre ans pour la faculté de médecine; elle est indéterminée pour la faculté de droit, il y a seulement quatre inscriptions à prendre par les élèves; pour toutes les autres facultés, la durée des études est de trois ans. Les cours de l'École des hautes études durent cinq années; pendant les deux premières, les élèves sont tenus d'être inscrits à l'une des facultés.

Dans le but de former de grands propriétaires ruraux, il est fait à la faculté d'agriculture des cours pratiques d'agriculture, de conservation des forêts et de traitement des animaux. La faculté de médecine possède un hôpital pour les cliniques; la faculté des sciences, un observatoire pour les tremblements de terre, un laboratoire maritime et un jardin botanique. A la faculté d'agriculture sont annexés un champ d'expériences, un hôpital d'animaux, un laboratoire d'examen des produits forestiers, une maréchalerie et une magnanerie. Un observatoire astronomique a été fondé pour les observations célestes, la rédaction du calendrier, etc.; on y fait des cours pratiques au bénéfice des élèves de l'École des hautes études et de ceux des facultés ordinaires.

L'Université possède une magnifique bibliothèque pour l'accroissement de laquelle le Japon ne recule devant aucun sacrifice, si grand qu'il soit.

Afin de compléter cette courte esquisse, nous donnons ci-dessous les statistiques relatives à la fréquentation des cours des diverses facultés. Ces statistiques, qui se rapportent à l'année scolaire de 1901, nous ont été communiquées par le ministère de l'instruction publique.

L'Université de Kyoto a été établie sur le modèle de l'Université impériale de Tokio et ne possède pas encore toutes

ses facultés. Le corps professoral ne compte qu'un étranger, et ici nous pouvons faire une remarque utile à ceux de nos compatriotes qui voudraient entrer dans l'enseignement universitaire japonais. Ils doivent se hâter, l'élimination de l'élément étranger devant fatalement se produire dans un délai peut-être rapproché, comme nous verrons bientôt qu'il est arrivé à l'Université plus ancienne de Tokio.

FACULTÉS

	Nombre d'élèves.	Nombre de diplômes délivrés.
Droit		
Droit	493	108
Sciences politiques	377	47
Cours libres	16	2
Total	886	157
Médecine		
Médecine	356	28
Pharmacie	7	3
Médecine légale	85	67
Total	448	98
Génie civil		
Machine	99	30
Architecture navale	75	24
Armes	50	9
Electricité	13	»
Architecture	51	18
Chimie appliquée	12	3
Mines et métallurgie	1	»
Explosifs	24	9
Cours libres	15	1
Total	340	111
Lettres		
Philosophie	86	22
Littérature japonaise	31	4
— chinoise	25	10
Histoire du Japon	28	11
Histoire	55	13
Philologie	3	2
Littérature anglaise	28	10
— allemande	14	2
— française	2	1
Cours libres	14	4
Total	286	79

Sciences

	Nombre d'élèves.	Nombre de diplômes délivrés.
Mathématiques	9	4
Astronomie	1	2
Physique	24	11
Chimie	8	6
Zoologie et botanique	10	5
Géologie	9	6
Cours libres	2	2
Total	63	36

A l'origine, la plupart des professeurs de l'enseignement supérieur étaient des étrangers. Le Japon avait emprunté à l'Europe, en même temps que ses méthodes d'éducation, ses savants, ses ingénieurs et ses jurisconsultes. Mais aujourd'hui, tous ces professeurs étrangers ont été remplacés successivement soit par leurs meilleurs élèves, soit par des Japonais qui avaient fait d'excellentes études dans les grandes universités d'Europe. A la fin de l'année dernière, on ne comptait plus à l'Université de Tokio que seize professeurs étrangers, dont douze Allemands, deux Anglais et deux Français. Le Japon a donc cessé d'être un débouché pour les jeunes gens à diplômes. Enfin, ajoutons encore que depuis la Restauration, nombre d'étudiants sont allés à l'étranger s'initier aux sciences et aux arts, et parmi eux beaucoup y ont été envoyés aux frais de l'État. Le ministère de l'instruction publique choisit, chaque année, un certain nombre de jeunes gens parmi les élèves diplômés et les professeurs des écoles de l'État et les envoie compléter en Europe et en Amérique leurs études scientifiques ou artistiques. Ces étudiants sont répartis entre huit pays : Angleterre, Allemagne, France, Belgique, Autriche, Hollande, Suisse et États-Unis[1].

1. Voici le relevé des étudiants envoyés à l'étranger actuellement : génie civil, 3 ; chirurgie, 4 ; médecine, 2 ; chimie, 2 ; commerce, 2 ; métallurgie, 2 ; électricité, 2 ; droit pénal, 1 ; droit constitutionnel, 1 ; droit civil et droit international, 1 ; droit commercial, 1 ; droit administratif et droit constitutionnel comparé, 1 ; procédure civile, 1 ; philosophie du droit, 1 ; droit romain, 1 ; droit maritime, 1 ; droit international public, 1 ; droit international privé, 1 ; science politique, 1 ; sciences économiques, 1 ; maladies cutanées et vénériennes, 1 ; obstétrique et anatomie comparée, 1 ; patho-

*
* *

Mais il semble que les progrès de l'enseignement universitaire n'aient pas été aussi rapides que ceux de l'enseignement secondaire et primaire. Le génie de la race jaune apparaît quelque peu différent de celui des Aryens d'Europe. Les Japonais ont surtout la compréhension du particulier, de l'individuel, ils ont beaucoup moins l'intelligence du général et de l'abstrait. Ce qui se passe dans les universités vient à l'appui de notre dire. Ce sont les sciences appliquées surtout qui attirent les jeunes Japonais. Les Japonais n'ont pas encore de science propre et peut-être resteront-ils longtemps sans en avoir, car s'ils ne manquent pas d'esprit d'assimilation, l'esprit d'invention leur fait défaut. Ils sont doués d'une mémoire excellente, mais, par contre, leur faculté d'attention n'est pas suffisamment développée ; sous ce rapport, nous avons vu des expériences remarquables et décisives dans le laboratoire de psychophysique de l'Université de Tokio.

II. — LA PHILOSOPHIE

Avant de commencer l'exposé de l'état de la pensée philosophique du Japon moderne, qu'il nous soit permis de soulever une question préjudicielle : les Japonais peuvent-ils avoir une philosophie ; leur esprit est-il susceptible de spéculations transcendantales ? Un académicien d'hier, M. Faguet, grand détracteur de toutes les races non aryennes, refuse aux Japonais les dons supérieurs de l'intelligence : « Les jaunes, dit-il, sont incapables de tendances élevées, de haute curiosité désintéressée, de souci de progrès moral incessant », et, s'appuyant sur M. Fouillée, il ajoute « qu'après tout, la civilisation n'a jamais été faite jusqu'à présent que par les blancs ».

logie et anatomie, 1 ; maladie des oreilles, du nez et de la gorge, 1 ; anatomie, 1 ; biologie, 1 ; pharmacopée, 1 ; maladies mentales, 1 ; accès, 1 ; tremblements de terre, 1 ; machines, 1 ; exploitation des mines, 1 ; fonderie, 1 ; constructions navales, 1 ; pédagogie, 1 ; instruction des aveugles et sourds-muets, 1 ; instruction des idiots, des orphelins et des enfants pauvres, 1 ; pédagogie et économie domestique, 1 ; tissage, 1 ; pâturage et élevage, 1 ; botanique et enseignement des sciences naturelles, 1 ; esthétique, 1 ; peinture à l'huile, 1 ; histoire, 1 ; chimie agricole, 1. Total 54.

Nous avons réfuté ailleurs cette assertion étrange, dénuée de preuves positives, qui fait de la civilisation une affaire de couleur de peau et considère les Chinois et les Japonais, qu'un abîme sépare en réalité, comme ne faisant qu'une seule et même famille[1]. Bornons-nous ici à établir très rapidement la capacité mentale du Japonais. Partir, comme d'aucuns l'ont fait, de considérations anatomiques, physiologiques et autres, pour établir *a priori* l'infériorité intellectuelle des jaunes, c'est se condamner à rester dans le champ des hypothèses, et s'interdire toute conclusion sérieuse. Car s'il est bien certain qu'il existe une relation entre l'intelligence et le cerveau qui lui sert d'instrument, il est aussi évident que cette relation, jusqu'ici, est restée complètement inconnue. Le meilleur et peut-être le seul moyen de se rendre compte de la puissance virtuelle du cerveau japonais, c'est de l'étudier dans ses œuvres.

On s'était habitué à considérer les Japonais comme inférieurs au point de vue intellectuel aux peuples de race blanche, et les faits semblaient donner raison à cette opinion générale : les États du mikado s'enfermaient dans un isolement séculaire, s'abstenaient volontairement de toute relation avec les autres pays et ne participaient en rien à la civilisation qui grandissait sans cesse chez les nobles Aryens. Mais on oublie que l'intelligence ne passe pas de la puissance pure à l'acte par elle-même. Il faut que les circonstances sociales et autres la sollicitent à des manifestations diverses. Ces circonstances ont toujours manqué, semble-t-il, au Japon, et ainsi s'explique l'apathie dans laquelle l'intelligence japonaise est restée jusque dans ces derniers temps. Mais un jour les circonstances sociales ont changé ; l'intelligence japonaise a été brusquement et impérieusement sollicitée de tous les côtés. Elle est passée en acte immédiatement et les Japonais se sont lancés dans le mouvement civilisateur. Aujourd'hui, les résultats auxquels ils sont arrivés dans les sciences, dans les arts et dans l'industrie prouvent qu'on s'était trompé. Bien plus, jamais, en aucun temps, les peuples de race blanche n'avaient donné un tel exemple d'activité intellectuelle.

1. *Le Péril jaune.* (*Revue sociale catholique* de Belgique, 1901, p. 288.)

En moins de vingt ans ces « jaunes incapables de tendances élevées » fondaient, ainsi qu'il a été dit, deux universités ; ils instituaient un cours de psychophysiologie, qui n'existe pas encore dans beaucoup de nos universités européennes, établissaient quarante-sept écoles normales, des écoles militaires et navales, des académies, des écoles de beaux-arts, etc.; ils créaient des revues de droit et de philosophie. Tokio à lui seul possède aujourd'hui vingt-deux journaux politiques quotidiens et plus de cent vingt publications périodiques avec un tirage d'un million et demi d'exemplaires. Ces faits parlent assez éloquemment par eux-mêmes et rendent superflue l'énumération des progrès prodigieux accomplis dans l'ordre matériel, dans le commerce, dans l'industrie et dans les services publics.

Maintenant, si des effets nous remontons à la cause ; si, de toutes ces manifestations de l'intelligence japonaise, nous remontons à cette intelligence elle-même, ne devons-nous pas avouer que l'intelligence japonaise, tant pour l'envergure que pour l'intensité, est loin d'être aussi inférieure à l'intelligence européenne qu'on le prétend ? Certes, chaque race, chaque peuple a son génie particulier ; nous verrons même plus loin que, sous certain rapport, l'esprit japonais diffère assez de l'esprit aryen. Mais cette restriction faite, les Japonais sont capables de « hautes aspirations mentales, de haute curiosité désintéressée » ; et prétendre que la civilisation humaine, dans l'hypothèse où les Japonais avec les Chinois seraient majorité sur le globe, subirait une éclipse de profonde durée, c'est poser une affirmation gratuite.

*
* *

Au point de vue philosophique, le Japon se trouve dans un état unique. Il ne serait peut-être pas possible de trouver à l'heure actuelle soit un philosophe, soit un savant, soit un écrivain japonais ayant une conception nette, bien déterminée, basée sur une conviction profonde, des notions les plus élémentaires de la philosophie. Les anciennes doctrines shintoïstes et bouddhiques se confondent pêle-mêle avec les doctrines du positivisme moderne. On oppose Confucius à

Schopenhauer, Bouddha à Comte ou à Spencer! C'est l'anarchie complète.

Ici encore, l'école ayant été l'un des principaux facteurs de cette situation, nous commençons par donner, à titre documentaire, le programme des cours de philosophie de l'Université de Tokio.

	Heures par semaine.		
	1er trim.	2e trim.	3e trim.
PREMIÈRE ANNÉE			
Introduction générale à la philosophie	4	»	»
Histoire de la philosophie européenne	»	5	5
Littérature japonaise	1	1	1
— chinoise	3	3	3
Physiologie	3	3	3
Latin	3	3	3
Anglais	3	3	3
Allemand	4	3	3
Histoire [1]	3	3	3
Zoologie [1]	3	8	3
Géologie [1]	3	3	3
DEUXIÈME ANNÉE			
Histoire de la philosophie européenne	3	»	»
Logique et théorie de la connaissance	3	3	3
Sociologie	3	3	3
Religions comparées et philosophie orientale	2	2	2
Philosophie chinoise	1	1	1
Bouddhisme	2	2	2
Psychologie	3	3	3
Ethique	3	3	3
Latin	3	3	3
Allemand	3	3	3
TROISIÈME ANNÉE			
Esthétique et histoire de l'art	2	2	2
Pédagogie	2	2	2
Religions comparées et philosophie orientale	2	2	2
Philosophie chinoise	2	2	2
Bouddhisme	2	2	2
Psychiatrie	2	2	2
Exercices philosophiques	3	3	3
Morale [1]	3	3	3
Psychophysiologie [1]	3	3	3
Sociologie [1]	3	3	3
Sanscrit [1]	2	2	2
Grec [1]	3	3	3
Philosophie	2	2	2

1. L'étudiant ne doit suivre obligatoirement que l'un de ces cours.

Et maintenant, sans plus nous arrêter au côté scolaire de l'évolution philosophique chez les Nippons, demandons-nous quelles ont été, dans la suite des siècles, les diverses étapes de ce mouvement.

Pour bien comprendre en effet l'état de choses actuel et les causes qui l'ont fait naître, il faut esquisser, à grands traits, l'histoire de la philosophie au Japon.

Comme dans tous les pays d'Orient, c'est la religion qui nous apprend qu'elle était la première philosophie du Japon. Toutes les religions antiques font partie indirectement de la philosophie, puisqu'elles contiennent les idées plus ou moins pures que les peuples se faisaient de Dieu, du monde, de l'homme et de la vie. On sait que la religion du vieux Nippon était le shintoïsme. Comme religion sacerdotale, le shintoïsme est très inférieur aux autres religions asiatiques ; les spéculations philosophiques y sont moins nombreuses et en outre plus entachées d'erreurs.

Au commencement, dit le *Hoziki*[1] ou Bible shintoïste, il n'y avait que le chaos. Les ténèbres enveloppaient les ténèbres et rien n'existait sauf les dieux. Deux de ces divinités, le dieu Izagami et la déesse Isamani, étaient assis un jour au bord du firmament et admiraient les vagues de l'océan. Izagami laisse tomber sa lance dans la mer qui se trouvait sous ses pieds ; après l'avoir retirée, il secoue les gouttes qui ruisselaient le long de son arme, et ces gouttes, retombant dans la mer, produisirent chacune une des grandes îles du Japon d'aujourd'hui. Izagami et Isamani descendent alors dans une des îles qu'ils viennent de créer ; ils se marient et enfantent successivement les autres îles de l'archipel, trente-cinq divinités dont Homusubi, le dieu du feu et Amaterasu, la déesse du soleil. Bientôt une lutte se produit entre les dieux et la victoire reste à Amaterasu qui devient maître du Japon. Il y a encore sept dieux principaux ou Rami, auxquels sont soumis huit millions de dieux secondaires répartis un peu partout dans l'espace.

Quelle est, au fond, la religion du Hoziki ? Il semble qu'elle soit celle des Rig-Vedas, une sorte de panthéisme

1. *Le Hoziki*, traduction anglaise de Chamberlain.

naturaliste. Les dieux ont bien créé le Japon, mais le reste de la terre est sorti du chaos sous l'action des forces naturelles. Dans les spéculations et les méditations philosophiques de la religion sacerdotale, le panthéisme est évident. « La terre, chante un poète dans le *Takasago*, est la mère, le grand tout. De la terre toutes les créatures ont reçu l'être et la vie ; toutes aussi mêlent leurs voix à l'hymne universel. Grands arbres et petites herbes, pierres, sables, le sol que nous foulons, les vents, les flots, toutes les choses, toutes ont une âme divine. Le murmure des brises dans les bois au printemps, le bourdonnement de l'insecte dans les herbes humides de l'automne, autant de strophes du chant de la terre : soupirs de la brise, fureurs du torrent, autant d'hymnes de la vie, dont tous doivent se réjouir. »

L'homme, à sa mort, retourne dans l'infini avec lequel il se confond, avec lequel il s'identifie. La vie sur la terre ne lui appartient pas, il doit la consacrer à la patrie qui est une création divine. La morale est essentiellement patriotique et ses préceptes sont si simples qu'on a pu dire avec beaucoup d'apparence de raison qu'elle n'était que l'ombre de la morale. D'après le shintoïsme, l'homme est aussi un être essentiellement bon : il repousse donc le péché originel et c'est là le plus grand obstacle qui s'oppose à la conversion du peuple japonais au catholicisme. Les Japonais, dit un philosophe shintoïste, sont honnêtes, et droits dans leur cœur. Le Japonais n'a qu'à suivre sa conscience et faire tous les actes qui peuvent tendre à son bonheur.

*
* *

Au cinquième siècle après Jésus-Christ, les Chinois et les Coréens introduisent le bouddhisme au Japon. Moins de cinquante ans plus tard, le bouddhisme était devenu la religion de plus de la moitié du peuple japonais. Il avait ses philosophes qui le défendaient vigoureusement contre les attaques des partisans des anciennes doctrines. Ces discussions et ces controverses durent jusqu'au dix-neuvième siècle pendant lequel, à l'instigation d'un prêtre shintoïste, Kabadaiski, il s'opère non pas une fusion entre les deux religions, mais une sorte de juxtaposition qui dure encore.

La philosophie de Bouddha et ses disciples est aujourd'hui universellement connue. Comme le shintoïsme, le bouddhisme ne parle jamais de Dieu, mais il croit aussi à l'existence de dieux supérieurs à l'homme. Barthélemy-Saint-Hilaire réduit aux quatre points suivants la philosophie bouddhique : 1° les quatre vérités sublimes ou la douleur universelle, les passions, cause de la souffrance, le Nirvâna ou fin de la douleur, et la vertu comme voie qui mène au Nirvâna ; 2° la transmigration des âmes ; 3° l'enchaînement des causes ; 4° le Nirvâna ou l'anéantissement complet.

Les Japonais, en s'assimilant les théories de Bouddha, leur firent subir des modifications assez importantes. De nombreuses sectes ne tardèrent pas à se former, et l'unité de doctrine ne fut maintenue qu'à grand'peine. Daishi, fondateur du plus grand monastère du Japon, et Kukai, l'un des meilleurs philosophes bouddhiques de cette époque, commentent dans de nombreux ouvrages la doctrine de Bouddha. Ils nient la réalité du monde extérieur, d'après un raisonnement que Shopenhauer fera sien plus tard. Le monde extérieur, dit Kukai, n'existe pas, il n'a aucune réalité objective, car il est l'œuvre de l'intelligence. Or, l'intelligence est l'œuvre du cerveau et celui-ci, continue Kukai, appartient au monde extérieur.

Au seizième siècle, saint François Xavier fait connaître le christianisme aux Japonais. Avec le christianisme qu'il détruira plus tard par les persécutions les plus sanglantes, le Japon reçoit les sciences et la civilisation de l'Europe. Un siècle plus tard, les Chinois introduisent dans l'empire du Soleil Levant les doctrines délétères du confucianisme, doctrines qui prépareront les Japonais à recevoir dans la suite les théories non moins délétères et non moins funestes du positivisme. En réalité, le confucianisme était une philosophie positive. « Confucius enseignait les lettres, la morale et la sincérité. Des choses extraordinaires et des êtres surnaturels il n'aimait pas à parler. » Quant à l'état de l'homme après la mort il n'en soufflait mot : « Les morts savent-ils ou ne savent-ils pas ? Voilà une question dont nous n'avons nullement à nous préoccuper dans le présent. » Comme le shintoïsme, le confucianisme érigeait en dogme la bonté native de

l'homme. La bienveillance était le trait caractéristique de l'humanité et l'homme était né pour la vertu. Pendant le dix-huitième siècle, les trois philosophies se disputent la prépondérance qui, au siècle suivant, semble échoir au confucianisme. Au moment où la révolution met brusquement les Japonais en contact avec la civilisation occidentale, le confucianisme triomphait sur toute la ligne. Les princes, les daïmos, les nobles feudataires et la partie éclairée de la population étaient imbus de cette philosophie matérialiste qui allait bientôt faire place à sa sœur cadette, le positivisme.

*
* *

Mis par la révolution de 1858 en contact subit et un peu forcé peut-être avec la civilisation européenne, les Japonais ne tardèrent pas à subir une véritable griserie de notre vieux continent. Autant ils cherchaient jadis à éloigner les étrangers de leur pays, autant ils aspiraient maintenant à entrer en relation avec les barbares. Ils leur enviaient surtout leurs sciences, leurs arts, leur industrie et leur commerce. Le gouvernement envoya des missions, composées des hommes les plus éminents d'alors, en Europe, pour y étudier la vieille civilisation occidentale. Toutes les sciences européennes firent l'objet de l'étude ardente des Japonais. Les plus éclairés des sujets du mikado, les plus intelligents d'entre les Kugés, avides de savoir, vinrent s'abreuver aux sources de la philosophie allemande et française ; et ceci nous ramène à notre sujet.

On a appelé, à juste titre, la seconde moitié du siècle qui vient de finir, une époque de scepticisme religieux et de fétichisme scientifique ; mais jamais ce caractère n'avait été plus manifeste qu'au moment où le Japon s'ouvrait à la culture européenne. La science, comme disait un auteur bien indulgent pour son temps[1], s'était égarée, rapetissée, rétrécie dans son domaine et ravalée au service des sens et des jouissances sensuelles. En Allemagne, Büchner, Moleschott, Vogt, Haeckel, avaient fait triompher en philosophie le maté-

1. Mgr Baunard, *le Doute et ses victimes*, p. 21-27.

rialisme le plus abject. L'homme que Strauss, dont les ouvrages seront bientôt traduits en japonais, faisait sortir du limon de la Chaldée, n'avait pas d'âme, à moins d'appeler ainsi le produit d'une combinaison chimique spécifique de la matière. La pensée avait pour principe le phosphore : entre elle et le cerveau, il y avait le même rapport qu'entre la bile et le foie ou l'urine et les reins. Comme si tout ce demi-monde de la science était saisi de la rage d'avilir l'homme de le faire tomber aussi bas que possible, on faisait des efforts inouïs pour l'assimiler à l'animal ; à peine voulait-on admettre une différence de degré. On niait la responsabilité et le libre arbitre. La volonté de l'animal, disait Haeckel, comme celle de l'homme n'est jamais libre. Quant aux philosophes assez ignorants de toutes ces grandes découvertes de la science pour voir encore dans l'homme une créature absolument distincte par sa nature des autres êtres, avec une âme spirituelle et immortelle, douée de liberté et ayant pour créateur un Dieu personnel, il fallait les considérer, disait le même Haeckel, comme inférieur aux chiens, aux chevaux et même aux éléphants.

Ce que devaient devenir, dans un tel milieu, de jeunes intelligences qui arrivaient pleines de candeur et de naïveté, éprises de la plus grande admiration pour la science, prêtes à croire à l'infaillibilité de ses pontifes, privées de toutes les croyances solides qui auraient pu les mettre en garde contre les sophismes en vogue, on le devine sans peine.

L'atmosphère philosophique française n'était pas moins imprégnée, pour ne pas dire saturée, de théories aussi délétères. Les étudiants japonais apprenaient de Littré et de Renan qu'on venait de trouver un nouveau dogme qui expliquait l'univers par des causes qui sont en lui[1]. Le principe le mieux assis de la philosophie naturelle, c'était que le développement du monde se faisait sans l'intervention d'aucun être extérieur. Renan leur disait que croire au surnaturel, à l'âme, à la vie future, c'était être en dehors de la science, le problème de la cause suprême ne se résolvant qu'en poèmes et non en lois. On leur faisait même espérer que la science,

1. Littré, *Conservation, révolution, positivisme*, p. 26.

maîtresse un jour de la vie, pourrait peut-être en modifier les conditions. « Qui sait, s'écriait Renan, si une biologie omnisciente ne nous fera pas vivre toujours! »

Le monde, lui, n'était « qu'une efflorescence de la matière brute, un composé de molécules simples de matériaux inorganiques ». L'absence de Dieu dans cet univers était si bien prouvée, selon l'auteur de *l'Abbesse de Jouarre*, que « l'athéisme était logique et fatal ». Quant aux adversaires de ces doctrines essentiellement morales et excellentes, auxiliaires de la civilisation, comme le montrent leurs résultats actuels en France, ils n'étaient pas mieux traités qu'en Allemagne : on les disait « descendus bien bas dans l'échelle des êtres[1] ».

Le Japon avait demandé à l'Europe la vérité, le pain de l'esprit, et l'Europe lui avait donné un scorpion; il avait demandé le savoir, la science et il ne recevait que des erreurs et des sophismes qui allaient l'empoisonner pour longtemps.

*
* *

Les Japonais, leurs études terminées, revinrent dans leur patrie, imbus de sophismes, qu'ils considéraient comme les dernières conquêtes de l'esprit scientifique. Par suite de leur valeur personnelle et des hautes relations qu'ils possédaient dans le pays, ils ne tardèrent pas à jouer un rôle prépondérant dans toutes les affaires du nouveau Japon. Ils intervinrent dans la création des universités et des écoles supérieures; ce fut sur leurs conseils que le gouvernement fit appel à tel et tel grand professeur européen pour occuper les chaires qu'on venait de fonder. Beaucoup de ces jeunes gens se lancèrent dans le journalisme et répandirent par cet instrument si redoutable de la presse des doctrines néfastes qu'ils faisaient leurs.

Mais l'esprit réactionnaire de l'ancien Japon, d'une part, et la vanité nationale, d'autre part, qui ne voulait pas d'une science empruntée tout d'une pièce à l'étranger, ne tardèrent pas à faire la guerre à des doctrines avec lesquelles les anciennes doctrines avaient cependant plus d'un point de

1. About, *Progrès*, p. 18.

ressemblance. Les partisans de la vieille philosophie bouddhiste, les tenants du confucianisme, entrèrent en lice contre la philosophie allemande et le positivisme français. Cette lutte qui continue encore aujourd'hui, nous n'avons pas à en raconter les péripéties. Qu'il nous suffise de dire que la pensée philosophique du Japon est actuellement en plein désarroi. D'une part, la science a démontré la puérilité de la plupart des enseignements de l'ancienne philosophie; d'autre part, si beaucoup des nouvelles théories ont trouvé un excellent accueil, il en est d'autres qui répugnent profondément à l'âme, au génie japonais. En outre, les Japonais européanisés, les Japonais positivistes n'ont pas, semble-t-il, suffisamment contrôlé les bases des doctrines qu'ils ont rapportées d'Europe; ils les ont acceptées telles qu'on les leur présentait, et s'ils brillent aujourd'hui dans l'exposé de ces doctrines, de leurs principes et de la méthode suivie, ils ne peuvent pas en démontrer à leurs compatriotes, avec la même foi et le même enthousiasme, les caractères d'absolue et d'exclusive vérité.

Essayons toutefois de caractériser le mouvement philosophique actuel du Japon, en laissant de côté les théories surannées du shintoïsme et du bouddhisme. Nous nous occuperons spécialement des sphères universitaires, mais nous devons avertir le lecteur qu'il ne trouvera rien de bien original dans ce tableau. La philosophie actuelle du Japon est toute d'emprunt, et l'empire étant en contact constant et très étroit avec l'Europe par ses professeurs et ses traducteurs, il en résulte que nous trouverons dans cette philosophie les mêmes traits, à peu de chose près, qui caractérisent, en ce moment, la philosophie continentale.

En somme, on peut dire que par ses principes, sa méthode et ses conclusions, la philosophie japonaise est positiviste. Le pays, du reste, avait été préparé à ce système funeste, faux, immoral, destructif de toute vraie philosophie, par trois siècles de confucianisme. Peut-être aussi ne serait-il pas téméraire d'affirmer qu'il n'existe pas au monde une nation dont le caractère, les goûts et les aspirations fussent, plus que le Japon, en concordance avec le positivisme moderne. Nous avons vu et prouvé que le Japonais était capable de

tendances élevées et de haute curiosité mentale, mais nous avons vu également qu'il avait une tournure d'esprit qui lui était propre. Il a une meilleure compréhension de l'individuel, du concret que du général et de l'abstrait. Il ne généralise pas volontiers ; il reste de préférence dans le fait, dans le particulier ; en cherche-t-il l'explication, les causes immédiates, les causes secondes ; des causes qui sont encore des effets suffisent pleinement à satisfaire sa curiosité. Des faits, des rapports, dit-il avec Taine, il n'y a rien d'autre [1].

Mauvais généralisateurs, les Japonais sont, par contre, de très bons observateurs ; ils possèdent un esprit d'analyse fortement développé et n'ont jamais employé, comme procédé de recherches, que la méthode expérimentale.

Le Japon n'a jamais été la terre classique des méditations et des spéculations philosophiques. La nature a été trop prodigue à l'égard des Japonais, elle les a comblés de trop de bienfaits.

D'un autre côté, les Japonais ont été trop reconnaissants à cette bonne mère qui leur tendait les bras, ils se sont trop abîmés dans la contemplation des merveilles qu'elle avait répandues à pleines mains dans leur beau pays, et leur attention a été tout entière accaparée par les splendeurs qui les environnaient. Leur pensée n'a pas su aller au delà de ce ciel d'un bleu éternel : « La nature leur souriait : ils ont souri à la nature. » L'effet leur paraissait trop beau, trop admirable, pour qu'ils consentissent à n'y voir qu'un simple effet. Là où nous trouvons un effet, ils ont vu une cause, et au lieu d'adorer la cause, ils ont adoré l'effet.

De tout temps, les croyances religieuses ont exercé une grande influence sur l'intelligence humaine. La raison médite ce que l'autorité propose à croire. Vingt siècles de panthéisme naturaliste, trois siècles de confucianisme ont façonné l'esprit japonais, l'ont enfermé dans la contemplation étroite et l'étude exclusive de la nature. Pourquoi l'homme est-il ici-bas ? à quelle fin, dans quel but ? Comment doit-il user de sa liberté et dans quel sens doit-il diriger sa conduite ? Toute l'existence est-elle renfermée dans cette vie, et

1. *Les Philosophes français*, p. 318.

pourquoi cette foule de désirs et de facultés que cette vie ne contente pas? L'homme lui-même, qui est-il? Qu'est-ce que l'âme? Qu'est-ce que le corps[1]? Ce sont là des questions que l'esprit japonais n'a jamais cherché à résoudre d'une façon sérieuse et complète. Les paroles fameuses de Jouffroy : « Comment vivre en paix quand on ne sait pas d'où l'on vient, ni où l'on va, ni ce qu'on a à faire ici-bas, quand tout est énigmes, mystères, sujets de doutes et d'alarmes? » n'ont pas de sens pour les Japonais. Ces énigmes, ces mystères, ils les supposent résolus, et ne cherchent pas à approfondir ces solutions. Ils vivent en paix et heureux, dirait-on, au milieu d'une nature qui fait de leur pays un Éden terrestre. Voilà l'état de l'esprit japonais. On voit s'il était disposé à s'assimiler le positivisme moderne qui, lui aussi, se consacre à l'étude exclusive des phénomènes matériels, qui écarte toutes les causes finales, toute recherche relative à l'essence des choses et à leurs propriétés[1].

Mais si l'état intellectuel du Japon favorisait l'introduction d'un système que le fondateur n'appelait philosophique qu'à regret, faute d'un mot plus adéquat, son état moral l'exigeait pour ainsi dire; car il excluait toute philosophie autre que celle-là, toute philosophie spiritualiste, la philosophie chrétienne surtout, avec ses notions d'âme éternelle, de responsabilité et de libre arbitre. Nous l'avons dit plus haut : la morale japonaise n'est pas une morale; elle ne rend compte d'aucun des éléments essentiels qui sont à la base de toute morale, elle ne parle ni d'obligation ni de sanction. Par certains côtés, elle pouvait rappeler le système de Hume, basé sur un sentiment de sympathie, mais au fond son action se réduisait, comme ses principes et ses préceptes, à zéro.

La nation japonaise a toujours été très sensualiste, et c'est ce qui la rend si réfractaire à l'introduction du christianisme. Nombreux sont les missionnaires qui nous ont dit que si l'on pouvait supprimer du Décalogue le sixième et le neuvième commandements, la conversion des Japonais au catholicisme ne serait plus qu'une question de temps. Cette absence de moralité se reflète partout, dans la vie privée, dans le ma-

1. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, p. 43.

riage, dans la constitution de la famille. Avant 1897, année de l'adoption des nouveaux codes, la polygamie était autorisée par la loi. L'ancienne législation japonaise limitait à huit le nombre des concubines ou de mékakés que pouvaient avoir les daïmos. Le code actuellement en vigueur ne paraît pas admettre l'existence des mékakés au sein de la famille, mais il ne dit rien de bien explicite, de bien déterminé. Du reste, les classes élevées ont donné de tout temps des preuves de leur profond attachement à ces vieilles coutumes polygamiques. L'héritier présomptif de la couronne, le prince Harunomya, est un fils d'une des mékakés impériales; il a été reconnu solennellement en 1889, un peu après la promulgation de la constitution. Il n'y a pas longtemps encore, les pères de famille livraient leurs filles à l'âge de douze ou treize ans pour en faire des *gheshas*, et ce fait profondément immoral aux yeux de l'Européen n'avait rien que de très naturel pour les Japonais. Voilà la morale japonaise. Or, quel était, avec la morale que nous venons de décrire, le système de philosophie que le Japon pouvait faire sien? Pouvait-il trouver une philosophie mieux appropriée à son état intellectuel et moral que le positivisme contemporain? Taine n'avait-il pas dit qu'on n'était bon philosophe qu'à la condition de laisser de côté toute préoccupation d'ordre moral, de négliger toutes les conséquences immorales ou antisociales de ses doctrines[1]? Comte, le père du système, n'avait-il pas lui-même, à son insu très probablement, vécu en Japonais et approuvé par sa conduite la moralité de l'empire du Soleil Levant, jusqu'au point d'épouser en la personne de Caroline Massin, dont le nom figurait sur les registres de la police, une mousmé, une ghesha française des plus authentiques[2]?

Jamais le positivisme n'avait trouvé terrain mieux préparé pour le recevoir; aussi ne tarda-t-il pas à faire des progrès remarquables. L'enseignement supérieur, les universités, la presse, tous les milieux intellectuels furent bientôt infectés de cette doctrine néfaste ruinant toute philosophie vraie,

1. *Les Philosophes français*, p. 34.
2. *Revue des Deux Mondes*, 1er décembre 1896, article de J. Bertrand.

toute morale, toute science ne reposant pas sur la matière. Revenus de l'étranger, versés dans les connaissances des diverses langues européennes, les Japonais s'empressèrent de traduire les œuvres des grands positivistes; tous les ouvrages de Comte y passèrent, puis ce fut le tour de Spencer et de Stuart Mill. Dans l'entretemps, les anciens étudiants des universités allemandes enrichissaient le patrimoine intellectuel de leur patrie des traductions de Schopenhauer et de von Hartmann. Par elles-mêmes, toutes ces traductions donnent déjà une idée de ce que doit être, hélas ! la philosophie japonaise.

Il est un groupe cependant qui donne naissance à une légère réaction contre le caractère trop absolu des théories empiriques. Nombre de Japonais ont fait leurs études dans les universités américaines, spécialement près des Universités de Yale et de Baltimore, qui, bien que très fortement imprégnées de l'idéalisme en honneur dans toute l'Europe, sont loin d'avoir des tendances positivistes aussi accentuées que celles du vieux continent. L'Université de Baltimore a fourni à l'Université de Tokio un de ses meilleurs professeurs, M. Motora, qui dirige avec une rare compétence le grand laboratoire de psychophysiologie.

Parcourons rapidement les différents domaines de la philosophie, afin de nous rendre compte, d'une façon aussi exacte que possible, des tendances qu'affecte la pensée philosophique du Japon. Encore une fois, nous prévenons le lecteur qu'il ne faut pas espérer trouver la moindre trace d'originalité chez ce peuple qu'un diplomate qualifiait jadis de traduction mal faite de l'Europe. Les Japonais se sont contentés jusqu'ici de s'assimiler les théories des philosophes européens et ils n'ont pas encore eu le temps de produire une œuvre réellement originale. Par conséquent, la philosophie japonaise n'est qu'une synthèse des doctrines répandues en France, en Allemagne et aux États-Unis; et qui connaît les grands courants de ces trois centres intellectuels, connaît la philosophie japonaise.

La métaphysique est complètement méprisée et laissée de côté. Schopenhauer et von Hartmann ont eu, au début, un certain succès près des philosophes bouddhistes qui trouvaient

chez les deux Allemands un appui pour leur croyance. Comme l'auteur de *la Philosophie de l'Inconscient* et celui du *Fondement de la morale* avaient tiré une philosophie des dogmes du bouddhisme, ils essayèrent de tirer de Schopenhauer et de son très digne compatriote un dogme religieux. Ce fut la cause principale du discrédit dans lequel tomba bientôt la métaphysique nébuleuse d'outre-Rhin.

L'esprit japonais, d'ailleurs, n'était pas encore assez mûr, ou bien il ne s'était pas suffisamment européanisé pour saisir tout ce qu'il y avait de profond dans la pensée des métaphysiciens allemands. On admettait assez facilement que l'univers fût une force intelligente, mais qu'avec cela elle fût douée d'inconscience, cela leur paraissait difficile à admettre et on n'y croyait plus du tout, quand on constata que cette fameuse intelligence inconsciente s'objectivait en des êtres divers, parmi lesquels les uns étaient conscients ! Les Japonais, du reste, n'éprouvaient aucune sympathie pour le suicide cosmique et cette métaphysique allemande, contradictoire dans ses termes, dont on a dit à juste titre qu'elle respirait une odeur de mort[1], fut complètement abandonnée. Actuellement, elle n'est inscrite au programme d'aucune des universités japonaises. A l'Université impériale de Tokio, la faculté des lettres comprend trente et un professeurs, tant indigènes qu'étrangers. Sur ces trente et un professeurs, cinq traitent de questions philosophiques, quatre de questions touchant à la philosophie par quelques côtés et pas un seul de métaphysique.

En cosmologie, c'est le mécanisme qui domine avec toutes ses contradictions. Il n'y a dans le monde que du mouvement. Tous les phénomènes que présente l'univers ne sont, au fond, que des modes du mouvement. Les deux grandes lois de la mécanique sont supprimées, d'emblée, et il n'est plus question de l'inertie de la matière pas plus que de l'impossibilité pour un corps de se mettre de lui-même en mouvement. Toutes les forces, soit chimiques, soit physiques, que l'étude de la nature fait découvrir ne sont en réalité que des forces mécaniques. Les causes finales, il va de soi, sont éliminées :

1. A.-H. Dupont, *Dissertations philosophiques*, p. 76.

utiles, nécessaires peut-être dans un système de morale, elles n'ont que faire dans l'étude de la nature où il n'y a que des causes efficientes. Cet ensemble de sophismes a été réfuté depuis trop longtemps déjà pour que nous nous y arrêtions.

Des diverses branches de la philosophie, la psychologie est celle que les Japonais considèrent comme la plus importante. L'Université de Tokio seule compte deux professeurs de psychologie dont les cours ont lieu toute l'année, à raison de trois heures par semaine.

Quels sont au juste les caractères de cette psychologie? Il suffit de dire que c'est aux Etats-Unis que les Japonais vont chercher leurs théories anthropologiques. Le Japon possède actuellement deux psychologues de grand renom dans le pays, tous deux professeurs à l'Université de Tokio, MM. Motora et Rikizo Nakashima. Après avoir fait d'excellentes études dans les universités américaines, le premier à la John Hopkin's University, le second à la Yale's University, ils sont revenus dans leur patrie, rapportant avec eux les théories idéalistes de leurs maîtres. D'autres Japonais sont également revenus de l'Allemagne et de la France, imbus du même idéalisme positiviste. Aujourd'hui, la psychologie japonaise présente les deux caractères de la psychologie européenne dont elle n'est, d'ailleurs, comme nous venons de le voir, que l'extension. L'incognoscibilité de tout ce qui n'est pas l'idée ou fait de conscience, voilà le premier caractère. La seule source possible de l'idée est la sensation, où il n'y a qu'un seul mode de connaître, le connaître par les sens, voilà le second caractère.

Pendant son séjour dans les universités américaines, Motora avait suivi les cours de psychophysiologie que Stanley Hall, un des anciens élèves de Wundt, venait d'ouvrir. A son retour, le gouvernement institua, près de l'Université de Tokio, une chaire de psychophysiologie dont il confia la direction à Motora déjà nommé professeur de psychologie ordinaire. Les Japonais sont très bien doués pour la psychologie expérimentale; aussi les cours de psychophysiologie ont-ils été des mieux suivis. Le laboratoire, très bien outillé, muni des instruments les plus perfectionnés et les plus délicats qu'on ait inventés jusqu'ici, a permis d'exécuter des

travaux très nombreux, tous relatifs à l'attention, à la mémoire, à la sensibilité, au sens du temps, à la perception de l'espace, etc. Une bibliothèque est spécialement affectée aux étudiants qui suivent les cours en question. Elle comprend les derniers ouvrages de psychologie expérimentale parus et reçoit régulièrement, aussi bien d'Amérique que d'Europe, toutes les publications périodiques traitant de psychophysiologie.

En morale, la prédominance appartient aux doctrines spencériennes. L'ouvrage du sociologue et philosophe anglais, *Bases de la morale évolutionniste*, a été traduit en japonais et a été accueilli par un franc succès. Aucun philosophe, d'ailleurs, si ce n'est Comte, ne jouit d'une autorité qui peut rivaliser avec celle d'Herbert Spencer. Les Japonais ont trouvé en lui une intelligence ayant plus d'un point de ressemblance avec l'esprit national. De fait, Spencer, dont personne ne songe à nier la grande valeur, se signale beaucoup plus par sa prodigieuse puissance d'assimilation que par sa faculté d'invention. Il est d'une érudition remarquable, il touche à tous les domaines de la pensée, mais il n'a jamais fait aucune découverte propre. La morale spencérienne était d'ailleurs dans une harmonie parfaite avec les goûts des Japonais.

La morale de Schopenhauer a également des partisans au Japon. Quelques Japonais ont rapporté d'Allemagne le système de morale du nébuleux philosophe de Dantzig. Son livre *Fondement de la morale* a eu les honneurs d'une traduction. Les idées de Schopenhauer sont trop connues pour que nous nous y arrêtions. Son système, comme celui de Spencer, comme l'utilitarisme de Mill, est complètement dépourvu de sanction. La notion du devoir est une notion qui ne peut appartenir qu'à la morale théologique; il n'y a pas de devoirs envers Dieu, pas plus qu'envers nous-mêmes, puisque Dieu, selon Schopenhauer, est un mot vide de sens; les actions humaines se divisent en trois classes, suivant qu'elles ont pour mobile l'égoïsme, la méchanceté ou la pitié.

Disons également un mot de l'état religieux du Japon; en cela nous ne nous écartons pas de notre sujet, car nous allons voir les professeurs de philosophie des universités essayer de fonder une religion nouvelle. Aucune religion actuelle-

ment professée au Japon ne peut plus convenir au pays. Le bouddhisme et le shintoïsme renferment trop d'éléments que la pensée moderne ne peut accepter; quant au christianisme, nous avons dit plus haut les obstacles presque insurmontables qui s'opposaient à son introduction. Les philosophes japonais se sont donc réunis et ont créé une religion qu'ils proposent à la croyance populaire. D'après l'un des auteurs de la nouvelle religion, M. Inouye, professeur à l'Université impériale, toutes les croyances auraient des traits semblables; peu à peu, les différences qui les séparent seront éliminées et il subsistera un élément, un principe commun à toutes, qui sera le fondement de la religion nouvelle que le Japon adoptera. Ce principe n'est ni la conception personnelle de l'« Être », ni la conception panthéiste; c'est la conception éthique, le principe moral; ce principe est commun à toutes les religions, le shintoïsme lui-même a un principe éthique : le souci de la pureté du corps et de l'esprit. Le seul moyen de soutenir la conception personnelle de l'Être, c'est de dire : Dieu est en nous. Comment? Comme impératif catégorique. Cette idée est dans le bouddhisme : « Tathagata est en nous. » Sur ce point, il n'y a pas de divergence entre le bouddhisme et le christianisme : les deux religions ont eu une histoire différente; des éléments différents s'y sont introduits, mais leur fondement est le même : c'est le principe moral. Comprenne qui voudra ce pathos plein de prétention!

Théophile GOLLIER.

SCHOPENHAUER

ET

LA PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ[1]

Par une rencontre au premier aspect assez déconcertante, Schopenhauer, le pessimiste radical, l'apôtre du renoncement, le théoricien du non-vouloir, est un des philosophes qui ont le plus exalté la volonté. Le point original de sa philosophie est précisément d'être une philosophie de la Volonté.

Comment est-il arrivé à cette conception? Comment l'a-t-il entendue? Comment s'accorde-t-elle avec son pessimisme? Quelles conséquences en a-t-il déduites?

I

Schopenhauer procède de Kant. Il s'est toujours réclamé du penseur de Kœnigsberg et de son œuvre, « la plus importante qui ait paru dans le monde philosophique depuis deux cents ans ». A l'étude de Kant, il a subi cet effet révélateur « qui ne peut se comparer qu'à celui de l'opération de la cataracte sur une aveugle ». Il a emprunté à Kant son explication de la connaissance. La main, l'œil, l'oreille ne fournissent que l'occasion ou les données de la perception. Ces données sont transformées en perception véritable, par l'entendement, au moyen de formes antérieures qu'il porte au dedans de lui-même. Ces formes se ramènent à trois : le temps, l'espace, la causalité. Ainsi la perception est « un acte intellectuel », en ce sens qu'elle ne procède pas des organes des sens, mais d'une faculté centrale, laquelle a son siège dans le cerveau.

« Deux choses étaient devant moi, dit Schopenhauer, en un fragment traduit par Challemel-Lacour[2], deux corps pesants,

1. Voir *Études* du 20 mars 1905.
2. *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1870, p. 315. — *Memorabilien*, p. 285.

de formes régulières, beaux à voir. L'un était un vase de jaspe avec une bordure et des anses d'or; l'autre, un corps organisé, un homme. Après les avoir longtemps admirés du dehors, je priai le génie qui m'accompagnait de me laisser pénétrer dans leur intérieur. Il me le permit; et dans le vase je ne trouvai rien, si ce n'est la pression de la pesanteur et je ne sais quelle obscure tendance réciproque entre ses parties, (qu'on désigne) sous le nom de cohésion et d'affinité. Mais quand je pénétrai dans l'autre objet, quelle surprise et comment raconter ce que je vis? Les contes de fées et les fables n'ont rien de plus incroyable. Au sein de cet objet ou plutôt dans la partie supérieure appelée la tête, et qui, vue du dehors, semblait un objet comme tous les autres, circonscrit dans l'espace, pesant, je trouvai quoi? Le monde lui-même, avec l'immensité de l'espace, dans lequel le tout est contenu, et l'immensité du temps, dans lequel tout se meut, et avec la prodigieuse variété des choses qui remplissent l'espace et le temps, et, ce qui est presque insensé à dire, je m'y aperçus moi-même allant et venant...

« Oui, voilà ce que je découvris dans cet objet à peine aussi gros qu'un gros fruit, et que le bourreau peut faire tomber d'un seul coup, de manière à plonger du même coup dans la nuit le monde qui y est renfermé. Et ce monde n'existerait plus, si cette sorte d'objets ne pullulait sans cesse, pareils à des champignons, pour recevoir le monde prêt à sombrer dans le néant, et se renvoyer entre eux, comme un ballon, cette grande image identique en tous, dont ils expriment cette identité par le mot d'objet. »

« Le monde est ma Représentation », selon la brève formule de l'auteur. Mais alors que devient la réalité du monde extérieur? Disputer là-dessus est absurde, répond Schopenhauer. Poser cette question, c'est supposer que l'objet peut exister indépendamment du sujet. Objet et représentation sont une seule et même chose. Conséquemment le monde matériel, perçu dans l'espace et le temps, est toujours, comme tel, conditionné par l'entendement, sans lequel il n'est rien; il a le sujet pour condition absolue et perpétuelle. « Des soleils et des planètes, sans un œil qui les voit, sans une intelligence qui les connaisse, ce sont des paroles qu'on peut prononcer,

mais qui représentent quelque chose d'aussi intelligible que *du fer en bois.* »

« Qu'on ne dise pas qu'ainsi conçu le monde est mensonge ou illusion. Il est ce qu'il prétend être, représentation, ou mieux série de représentations dont le lien commun est le principe de causalité. Comme tel, il est intelligible à tout entendement sain, jusque dans sa signification la plus intime ; et il lui parle un langage qui se laisse entièrement comprendre. » C'est du moins Schopenhauer qui le déclare, et il donne à ce mode de concevoir l'univers le nom d'*idéalisme transcendantal*[1].

Pas n'est besoin d'avertir que nous sommes ici en plein génie allemand, en plein jeu de métaphysiciens qui s'amusent.

Il faut avouer qu'à certains égards, il est difficile de déloger d'une pareille position ceux qui s'y sont une fois établis. Le terrain se dérobe sous les pieds, et les armes dont on se sert risquent de ne pas porter : les deux partis interprètent toutes choses en sens divers. C'est au moment de leur première démarche qu'il faut arrêter ces idéalistes. Tout nous dit et chacun se conduit comme si l'intelligence et les sens étaient un miroir, une plaque photographique impressionnée par le dehors. Eux en font un appareil à projection, créant des images qui font corps avec l'instrument : le monde est une série de ces représentations. Il faudrait avoir des arguments bien décisifs pour tenter de renverser ainsi le sens commun : ces arguments, ils ne les ont pas.

Mais enfin, jusqu'à ce point, Schopenhauer parle comme Kant. Arrivé ici, il s'en sépare pour produire sa philosophie de la Volonté. Le monde comme représentation n'est que la face extérieure de l'univers. Il existe une autre face qui forme son essence intime, son noyau, qui est l'objet en soi. Si nous pouvions connaître le fond des choses aussi directement et aussi intimement que nous percevons notre moi, il

1. *De la quadruple racine du Principe de la raison suffisante*, traduction Cantacuzène, p. 74-85 ; *le Monde comme Volonté et comme Représentation*, traduction par le même, t. I, § 4, p. 17-20 ; § 5, p. 21-25 ; § 7, p. 48.

nous apparaitrait comme identique à ce que la *volonté* est pour nous. La volonté est ainsi le dedans de toutes choses, l'essence cachée au fond de tous les êtres. Elle préexiste à la représentation. Avant qu'il y eût un œil pour donner aux soleils leur visibilité, la volonté était.

Traduisons ce terme *volonté* par *force*, *principe actif*, et l'on verra toute la portée de la doctrine de Schopenhauer. A la vérité, il tient au mot *volonté*. On a l'habitude, dit-il, de ramener le concept de volonté à celui de force. C'est celui de force que je dérive de celui de volonté. La notion de force a été abstraite du monde matériel, du monde de la représentation : c'est une notion indirecte. Le vouloir est la seule chose directement donnée, immédiatement connue. Les autres allaient de l'inconnu à la chose connue; nous, nous partons de la seule chose connue pour éclairer l'inconnu. Volonté, l'impétuosité avec laquelle les eaux courent à l'abîme; volonté, l'opiniâtreté avec laquelle l'aimant revient vers le pôle ; volonté, la tendance suivant laquelle le cristal s'oriente vers une forme fixe; volonté, l'affinité ou la répulsion des corps mis en liberté pour se chercher ou se fuir; volonté, la poussée progressive de la plante depuis le germe jusqu'au fruit; volonté, l'instinct de l'animal qui travaille pour un but qu'il ignore; volonté, tout le mouvement de la vie dans l'homme. Et les manifestations de cette volonté, d'un bout à l'autre de l'échelle des êtres, ne diffèrent que par le degré.

Mais, d'une part, Schopenhauer admet que « notre moi n'est pas entièrement diaphane » et qu'ainsi quelque chose de la nature dernière de la volonté nous échappe. D'autre part, il n'entend point par volonté cette faculté qui, en nous, délibère, est sollicitée, résiste, se décide, en un mot la volonté libre. De fait, il y a dans l'homme ce que les anciens appelaient des *appétits*, appétits du bien sous toutes ses formes, appétits qui s'étendent plus au large que la liberté proprement dite. Au reste, nous pensons avec lui que « nous comprenons mieux notre propre mouvement provoqué par un motif que le mouvement de la boule provoqué par un choc[1] ».

1. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, t. I, § 18-24, p. 160-205 ; t. II, chap. XVIII, p. 287-298 ; chap. XXIII, p. 439-458.

Donc il est permis de corriger Schopenhauer par lui-même et de dire, en se tenant aux lignes essentielles de la doctrine, qu'il a replacé la force, l'activité au sein des êtres.

Et voilà comblée l'énorme lacune de toutes les théories mécanistes qui réduisent l'univers à de la quantité, de la figure, du mouvement, le tout soumis à de simples attractions et répulsions moléculaires. Descartes, dans les temps modernes, avait donné le branle à ces théories, par réaction contre l'abus des qualités occultes. L'opposition de Leibniz, à cause de son excès même, avait été impuissante : on s'était refusé à voir dans les éléments derniers de l'univers des monades douées d'aperception et d'appétition. L'évolutionnisme avec Herbert Spencer, le positivisme sous ses diverses formes dites scientifiques avaient, un moment, fait triompher l'explication mécaniste du monde, étendue à tous les degrés de l'être. Enfin non seulement des penseurs comme M. Fouillée, dont les Idées-forces rappellent le Vouloir universel de Schopenhauer, mais nombre de savants commencent à s'apercevoir que cette explication est incomplète. On rend faveur aux qualités, à l'activité diversifiée des êtres, aux formes multiples de l'énergie. Des physiciens, à l'exemple de M. Duhem, en reviennent franchement à l'ancienne théorie des qualités. Remplacez la Volonté de Schopenhauer par forme active, qualité active, énergie en réserve ou énergie potentielle, et vous aurez l'essentiel d'une doctrine qui, renouvelée de saint Thomas, conquiert de plus en plus la faveur de nos contemporains.

Par la doctrine de Schopenhauer est encore écarté le phénoménisme. Au delà de la partie mobile et changeante des êtres, il y a une partie fixe et stable. L'essence reste quand les accidents s'écoulent. C'est pour assurer à l'être sa permanence, sa préexistence et son indépendance fondamentale à l'égard du sujet connaissant que Schopenhauer y introduit la volonté.

Et ce fond de l'être, il entend bien n'en pas faire un *inconnaissable*. Il reproche ouvertement au *noumène* de Kant d'être une entité dont la nature nous échappe. Sans doute, il doit bien l'avouer et la chose est de toute évidence, ce

fond de l'être ne nous est « pas diaphane ». Le mystère l'enveloppe. Et ceci est vrai de toute essence, même de notre *moi* personnel. Au point où notre « intérieur a ses racines dans ce qui n'est plus phénomène, mais déjà chose en soi, la connaissance précise disparaît. Là où s'insère la racine de l'existence, cesse la multiplicité des phénomènes ainsi qu'au centre de la sphère cesse la multiplicité des rayons. Comme nous ne pouvons connaître directement que les phénomènes ou nos actes, la conscience commence là où l'activité se sépare de l'être en soi et s'éparpille en actes. Il arrive, conséquemment, que ce qu'il y a de plus précis pour notre conscience est ce qui se passe sur la surface extérieure de la sphère », là où les rayons, émanant du dedans, finissent et se brisent[1]. Mais les phénomènes cependant nous font juger du fonds d'où ils jaillissent, les actes nous font entrevoir le principe reculé d'où ils procèdent. Ainsi par voie indirecte nous pénétrons, quoique timidement, jusqu'à l'être en soi.

II

Schopenhauer ne s'arrête pas à rendre à la force active, qu'il appelle volonté, sa place dans le monde, il réclame pour elle la première, notamment chez l'homme. « La volonté, dit-il, constitue, dans notre vie psychique, le fait primaire et fondamental ; elle garde toujours le pas sur l'intellect, lequel reste le fait secondaire, subordonné et conditionné. Jusqu'ici, les philosophes ont placé le centre de l'homme dans la conscience *connaissante*. Pour eux, le moi est avant tout doué de perception ou même de *pensée*, et ensuite seulement, d'une façon secondaire et dérivée, doué de volonté. Descartes et Spinoza font de la volonté un mode de la pensée, dit Schopenhauer ; ce qui est vrai, quoique, par ailleurs, Descartes substitue la volonté à l'intellect pour la formation du jugement. Partout, dit-il encore, dans la philosophie de Kant, il y a cette idée diffuse que le moi de l'homme est avant tout un principe pensant. Il faut retourner cette conception de l'homme : sa moelle substantielle est la volonté[2].

1. *Op. cit.*, t. II, chap. xxv, p. 490-491.
2. *Ibid.*, t. I, § 55, p. 166 ; t. II, chap. xviii, p. 295-298.

Non content de décerner à la volonté la royauté, Schopenhauer lui donne une autorité sans contrepoids, une souveraineté comme indépendante, une puissance quasi illimitée.

Sa fonction, remarque-t-il, est des plus simples : vouloir ou ne pas vouloir. Mais quelle complexité dans le rôle de l'intellect, que d'hésitations, de tâtonnements qui montrent manifestement sa nature inférieure! Quant elle le veut, la volonté contraint l'intellect à l'obéissance, lui interdit telle représentation, telle série de pensées, l'oblige à se porter vers tels objets de son choix. Il faut, au contraire, que la volonté s'abandonne pour subir l'action de l'intelligence. Alors celle-ci « la traite comme un enfant auquel sa nourrice raconte tour à tour des histoires gaies et des histoires tristes, qui le font rire puis le font pleurer ». « L'intellect est à tel point exclu des décisions véritables, des résolutions cachées de la volonté, qu'il ne peut en avoir connaissance, qu'à force de les épier, par surprise comme si elles appartenaient à un étranger. Ainsi, je conçois un plan ; mais parce qu'il n'est pas exécutable pour le moment, ou à cause d'autres raisons, je laisse reposer l'affaire. Arrive un événement favorable à l'exécution. Sur l'heure, une allégresse triomphante s'éveille en moi, s'empare de mon esprit, se répand dans tout mon être, au point de m'étonner moi-même. C'est alors seulement que l'intellect s'aperçoit avec quelle chaleur ma volonté avait embrassé ce projet, tandis que lui-même le tenait encore pour problématique. » Comme la volonté, à proprement parler, n'obéit jamais à l'intellect, celui-ci remplit tout juste l'office d'un ministre qui présente des projets : la volonté agit souverainement. « C'est pourquoi il n'y a pas de morale qui puisse former et corriger la volonté. » L'intelligence peut montrer la ligne de conduite désirable comme aussi gémir sur les fautes commises : la volonté est indomptable, immuable. Croire au pouvoir de l'intelligence, c'est supposer que la lanterne qui éclaire de nuit mes pas est le principe de ma marche[1].

On voit ce qu'il y a de vrai, ce qu'il y a d'outré dans ce

1. *Op. cit.*, t. II, chap. XIX, p. 298-339.

panégyrique de la volonté, que Schopenhauer poursuit longuement, avec une verve sans cesse renaissante. Ne va-t-il pas jusqu'à lui attribuer une puissance presque créatrice? Car c'est elle qui produit notre corps par sa manifestation immédiate au dehors, elle qui produit l'intelligence comme par une seconde émanation. Mais si la réaction contre l'intellectualisme allemand est excessive, elle était nécessaire. L'école de Kant et encore plus celle de Hegel avaient fait de l'homme un être purement raisonnant, une machine à ratiociner. Le cerveau absorbait tout l'homme. L'intelligence, ayant décrété qu'elle était la seule, au moins la plus haute faculté, jugeait du prix de l'homme d'après sa propre valeur. Chez nous, Renan et les siens étaient de cette école, qui réduisaient l'humanité à une petite aristocratie intellectuelle, écrasant d'une dédaigneuse pitié toute la masse ignorante. De là le dilettantisme, de là l'idolâtrie de la science pour la science, de là ces espérances illimitées dans les découvertes des savants et la substitution de la science à la morale.

Schopenhauer est loin de ce fanatisme. « Quand on entend dire d'un homme, écrit-il : « Il a bon cœur, mais une mau- « vaise tête », puis d'un autre : « Il a bonne tête, mais un « mauvais cœur », chacun a le sentiment non douteux que, dans le premier cas, l'éloge l'emporte sur le blâme, que le blâme l'emporte dans le second... Quiconque a commis une mauvaise action s'efforce de rejeter la faute de la volonté sur l'intellect : c'est erreur, irréflexion, étourderie, sottise, au besoin surexcitation ou désordre momentané de l'esprit. Il faut à tout prix innocenter la volonté, qui est l'élément réel, essentiel et intime de l'homme... On croit tout sauvé, quand on peut affirmer que la bonne volonté n'a pas fait défaut.

« Partout on a considéré les hautes facultés de l'esprit comme un présent de la nature ou des dieux. On les appelle des dons. On les regarde comme quelque chose de distinct de la personne. Les qualités morales ont toujours passé pour appartenir en propre à l'homme, pour constituer son être essentiel. Les religions promettent des récompenses éternelles, dans l'autre vie, aux qualités de la volonté ou du cœur, non à celles de la tête ou de l'intelligence.

« Les brillantes qualités de l'esprit éveillent l'admiration,

elles n'attirent pas la sympathie : celle-ci reste réservée aux qualités morales. Chacun choisira pour ami plutôt un homme honnête et bienveillant qu'un homme qui n'est qu'intelligent.

« De même que les torches et les feux d'artifice pâlissent et perdent leur éclat à l'apparition du soleil : ainsi l'esprit, le génie même et la beauté sont rejetés dans l'ombre et éclipsés par la bonté du cœur. La bonté supplée toutes les autres qualités. L'intelligence la plus bornée ou la laideur la plus grotesque, dès que la bonté les accompagne et parle en elles, en sont transfigurées ; le rayonnement d'une beauté d'essence supérieure les enveloppe, et elles parlent le langage d'une sagesse devant laquelle toute autre sagesse doit se taire. Car la bonté du cœur est une qualité transcendante, elle appartient à un ordre de choses qui dépasse ce monde, et elle est incommensurable par rapport à n'importe quelle autre perfection. Quand elle habite un cœur, elle l'ouvre si largement qu'il embrasse l'univers entier, tout y pénètre et rien n'en est exclu, car il identifie tous les êtres avec le sien. Il déverse sur les autres cette indulgence sans bornes, dont chacun n'use d'ordinaire qu'envers soi-même. Auprès de cette vertu, que pèsent esprit et génie ? que vaut un Bacon de Verulam[1] ? »

Est-ce un misanthrope que nous venons d'entendre, un homme qu'on dit élevé à l'école de La Rochefoucauld et de Chamfort ? Si puissante est sur Schopenhauer lui-même la conception du primat de la volonté qu'il en oublie son scepticisme à l'endroit de la vertu et du désintéressement. Il croit à la bonté qu'il a niée ailleurs. Décidément, Schopenhauer avait l'esprit meilleur que le tempérament, et peut-être l'intime de l'âme valait mieux que le personnage emprunté.

III

Le vouloir qui constitue le fond de l'univers, le fond de l'homme, est quelque chose de primitif et d'éternel. Il ne

1. *Op. cit.*, t. II, chap. XIX, p. 343-348.

faut pas en chercher au delà ou au-dessus du phénomène la raison ou le principe : il est. Convient-il de l'appeler l'être nécessaire ? Pour Schopenhauer, le vouloir primitif est *libre* dans son *essence*, *nécessaire* dans son *opération*. Il a d'abord justement vu que supposer un être qui serait proprement *cause de lui-même*, c'est vouloir réaliser une contradiction. « Le véritable emblème de la *causa sui* serait représenté par le baron de Münchhausen, le baron de Crac allemand, embrassant de ses jambes son cheval, qui est sur le point de se laisser couler au fond de l'eau, et s'enlevant en l'air ainsi que sa bête, au moyen de la queue de sa chevelure ramenée sur le devant de la tête. Au-dessous, il y aurait écrit : *Causa sui.* »

Mais non content de dire que l'être primitif ne peut avoir de cause proprement dite ni en dehors ni au dedans de lui, Schopenhauer ajoute qu'il ne saurait avoir de *raison suffisante*. Ce serait le faire dépendant et subalterne. Il développe largement ces considérations dans son premier ouvrage : *De la quadruple racine du Principe de la raison suffisante*, ce livre dont sa mère Johanna, qui ne manquait aucune occasion de railler la métaphysique, lui mandait : « C'est sans doute quelque chose pour les pharmaciens. » De fait, il s'agit moins dans ce livre des ingrédients qui composent le principe de raison suffisante que des applications selon lesquelles il se ramifie dans le sol de la pensée. Ainsi, on peut le distinguer en principe d'être, principe de devenir, principe d'agir, principe de connaître. Une des conclusions du travail est que « le principe de la raison suffisante, sous tous ses aspects, est l'origine unique et le support unique de toute nécessité. Être nécessaire signifie simplement être résultant d'une raison donnée. Si on voulait définir l'être nécessaire : « ce qui ne peut pas ne pas être », on ne donnerait qu'une définition de mots, laquelle se heurterait immédiatement à cette question : Comment est-il possible, ou comment peut-on penser qu'une chose puisse ne pas être, puisque toute existence ne nous est connue que par l'expérience ? » Il faut donc dire que l'être primitif, étant souverainement indépendant, est sans cause, sans raison suffisante, d'où pleinement libre.

Il est manifeste que, dans son raisonnement, Schopenhauer

confond principe d'être et principe de connaître. Le mode selon lequel nous connaissons un être n'influe en rien sur ce qu'il est par lui-même. Et cette confusion est d'autant plus étrange que Schopenhauer se félicite bruyamment d'avoir révolutionné la philosophie en débrouillant cette confusion que tout le monde faisait avant lui. Quelle que soit la façon dont nous l'atteignons par la pensée, l'être premier est à la fois pleinement indépendant et nécessaire. S'il a et ne peut pas ne pas avoir une raison suffisante, cette raison il la trouve en lui-même : l'infinité de son être rend raison de son existence et s'oppose à ce qu'il puisse ne pas exister. Quant à notre être intime, il pouvait ne pas être, il ne dépend d'aucune cause ou raison nécessitante : il est *contingent*. Liberté d'existence, à son endroit, ne peut signifier que *contingence*.

Mais, par ailleurs, Schopenhauer place la nécessité dans les opérations de la volonté. « Une volonté libre dans son action, dit-il, serait une volonté qui ne serait déterminée par aucune raison, c'est-à-dire par *rien* », qui serait le jouet du caprice et du hasard absolus. Il ne voit pas que raison suffisante et cause en général n'impliquent pas cause nécessitante. L'acte libre a une raison suffisante dans son objet, une cause réelle dans la faculté qui l'émet, mais en cela rien qui le détermine nécessairement.

Le déterminisme est le vrai, dit encore Schopenhauer. La conduite ou l'activité de tout ce qui existe est toujours rigoureusement nécessitée par les exigences de la loi de causalité. « Depuis le tournoiement du grain de poussière jusqu'à l'acte le mieux prémédité de l'homme, tout lui est soumis avec une égale rigueur. Conséquemment, depuis que le monde existe, jamais ni l'atome de poussière n'a pu en voltigeant décrire une autre ligne que celle qu'il a décrite, ni l'homme agir autrement qu'il a agi. » Et encore : « La nécessité est comme un fil qui passe à travers les choses pour maintenir la cohérence de l'ensemble[1]. » Schopenhauer commet de

1. *Op. cit.*, t. I, § 55, p. 456-482 ; t. II, chap. xxv, p. 479-484 ; *Essai sur le libre arbitre*, traduit par Salomon Reinach, *passim*, en particulier, p. 1-14, 121-126.

nouveau la confusion si souvent renouvelée par les modernes entre le principe de causalité et le déterminisme. De ce que rien n'arrive sans cause, on ne saurait conclure que tout ce qui arrive est nécessairement et antécédemment déterminé par sa cause.

Dans une étude même rapide de la philosophie de la volonté chez Schopenhauer, nous ne pouvions passer sous silence cette curieuse théorie de la liberté *in esse* et de la nécessité *in operari*. Elle montre le mérite qu'eut, par ailleurs, Schopenhauer à se dégager de l'apriorisme allemand. Elle est encore instructive en ce que l'évidence le force à avouer, contre les exigences de sa thèse, que la conscience chez l'homme est contraire à la doctrine du déterminisme. La conscience, avoue-t-il, proclame la liberté des actes, la liberté du choix, mais cela appartient « aux esprits naïfs, sans éducation philosophique ». « C'est la *tête* qui a soulevé le problème, c'est la *tête* qui doit le résoudre[1]. » Schopenhauer en est donc réduit à faire taire la conscience par une déclaration d'incompétence. Cela est d'autant plus grave dans son système que la conscience est la voix même de la volonté, faculté primaire de l'homme; et voilà qu'il la soumet à la *tête*, à l'intellect, faculté dérivée et subalterne. La doctrine de l'*Ananchè* est révoltante, dit-il, à la conscience vulgaire. Nous donnons satisfaction à la conscience en plaçant la liberté dans l'*esse* : l'homme se veut lui-même, il *est* déjà ce qu'il *veut*. Quand la conscience nous déclare libres, c'est à ce vouloir essentiel et primitif que se rapporte son témoignage. Non, la conscience ne se contente pas à ce prix. Sa protestation est un fait; un fait ne cède pas devant un raisonnement, encore moins devant un sophisme. Or c'est sur la liberté de nos actes qu'elle dépose, et elle ne souffre pas qu'on détourne le sens de son témoignage. Quant au fond de notre être, la conscience ou mieux la raison ne nous dit que sa contingence. Mais il est légitime de se demander avec Schopenhauer : « Si tout glissait en nous et autour de nous

1. *Essai sur le libre arbitre*, p. 23-48.

d'un mouvement nécessaire, d'où viendrait notre sentiment de la liberté? »

IV

Ce vouloir primitif, constitutif de l'homme, est impérissable. Il est un vouloir-vivre et un vouloir-vivre sans fin. La mort n'atteint que l'apparence, la forme changeante de notre être, son « individualité » accidentelle. L'essentiel de l'homme reste. Schopenhauer décrit ce qu'il y a d'inévitable dans la mort et en même temps établit la survivance du vouloir essentiel en des pages dramatiques et profondes. Qu'on élimine certaines considérations systématiques, qu'on substitue à la notion de volonté l'idée de principe actif, d'âme insatiable de vie, et ces pages pourraient être signées par les défenseurs du spiritualisme traditionnel, depuis saint Augustin et saint Thomas jusqu'à Bossuet et Jules Simon.

« L'éternité, remarque Schopenhauer [1], qui s'est écoulée, pendant toute laquelle *nous n'étions* pas encore, ne nous effraye nullement. Par contre, nous trouvons cruelle et pouvons à peine supporter la pensée qu'après le court intermède d'une existence éphémère, il doit s'écouler une seconde éternité pendant laquelle *nous ne serons plus*. Cette soif de vivre vient-elle de ce que, depuis lors, ayant goûté à la vie, nous l'avons trouvée si aimable? Certes, l'épreuve faite devrait plutôt disposer à faire regretter le paradis perdu du non-être. Aussi, à l'espérance de l'immortalité de l'âme se rattache toujours celle d'un « monde meilleur » : ce qui montre suffisamment que le nôtre ne vaut pas grand'chose. Pourquoi donc l'éternité sans moi, *a parte post*, est-elle plus effrayante que l'éternité sans moi, *a parte ante*? » La réponse est dans ce fait, dit Schopenhauer, que « notre vouloir n'est qu'impulsion à la vie et à la durée, mais que la conscience de ce vouloir n'existe que du jour où il s'est objectivé dans une créature individuelle ». Cela veut dire que la durée à venir est due à la constitution et aux aspirations de notre nature, mais que cette nature, ayant été appelée à l'exis-

1. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, t. II, chap. XLI.

tence par un acte libre du créateur, elle n'a aucun droit, aucune exigence à avoir toujours existé. Immortelle et contingente, cette double qualité ouvre devant l'âme humaine un avenir d'une infinie durée et en même temps la borne dans le passé.

« L'aspect d'un cadavre, dit encore Schopenhauer, m'apprend que là toute sensibilité, irritabilité, circulation, nutrition, ont pris fin. J'en conclus avec certitude que le principe, à moi inconnu, qui mettait tout cela en activité, a cessé d'agir dans ce corps; qu'il s'en est donc séparé. Mais si je voulais ajouter que ce principe ne doit pas avoir été autre chose que l'activité consciente de l'organisme et qu'ainsi il a péri avec la dissolution de l'organisme, ma conclusion serait gratuite. Qu'on remarque, par exemple, comment, dans le monde, chaque phénomène particulier est l'œuvre d'une force générale. La cessation du phénomène n'entraîne pas la disparition de la force. Conclure de l'arrêt de la vie organique à l'anéantissement de la force qui l'entretenait, c'est conclure de l'arrêt du rouet à la mort de la fileuse. Quand un pendule, retrouvant son centre de gravité, arrive au repos, quand il perd ainsi son apparence de vie individuelle, personne n'ira prétendre que la pesanteur a disparu en même temps.

« Les forces naturelles restent à l'abri des changements de formes et d'états qu'amène et qu'emporte la série des causes et des effets. Notre principe de vie est tout au moins une force naturelle. A ce titre, il survit à l'organisme. Que si cette démonstration ne répond pas pleinement à nos espérances d'immortalité, c'est au moins un premier jalon, une première assurance contre la crainte d'une destruction totale à la mort. »

Schopenhauer sait « qu'il n'est pas de plus grosse partie que celle où nous jouons notre vie ou notre mort », que tout ce qui peut jeter quelque lumière sur cette crise où « nous risquons notre tout » mérite notre entière attention ; et il cherche partout des indices qui l'éclairent. Il en tire de la matière informe et de sa permanence quasi indéfinie. « Ce qu'il y a de plus imparfait, de plus bas placé dans la série, le règne inorganique, demeure intact », au moins dans ses élé-

ments essentiels. Est-il admissible que « ce soient précisément les êtres les plus parfaits, les créatures vivantes, avec leurs organismes infiniment compliqués et si merveilleusement ingénieux qui, après un court intervalle de temps, retombent dans le néant ? Si la nature semble parler d'anéantissement, manifestement son langage ne peut être ici qu'« un patois ». C'est à nous à le bien entendre, à pénétrer jusqu'à l'ordonnance réelle du monde. — De cette considération, il ne faudrait pas conclure, avec Schopenhauer et d'autres philosophes, à la pérennité du principe vivant des animaux. Mais l'induction garde sa valeur : il y aurait désordre à vouer au néant la merveille du principe spirituel, lorsque son fonctionnement, par les notions abstraites, ainsi que le remarque ailleurs Schopenhauer, et les sentiments qui les accompagnent, se dégage du temps et de l'espace.

Si la résurrection des corps est plutôt un dogme de notre foi chrétienne qu'une assurance de notre raison, combien cependant ne s'accorde-t-elle pas avec toutes nos aspirations, autant qu'avec toutes les convenances de l'ordre ! Au mourant qui gémit sur sa dissolution, on pourrait redire les paroles de Schopenhauer : « Aveugle qui méconnais ta propre nature, tu ressembles à la feuille suspendue à la branche, fanée et près de tomber, qui se lamenterait sur sa mort et refuserait de se laisser consoler par la perspective de la fraîche verdure où elle renaîtra au printemps. »

L'immortalité ne vaut pour nous que si elle est personnelle et consciente. C'est nous-mêmes que nous voulons retrouver par delà le trépas. Un être où nous ne nous reconnaîtrions pas avec notre conscience intime nous serait un étranger. Il semble bien que Schopenhauer fait bon marché de cette continuité de la conscience. Pour lui, l'individu ne survit pas. Mais si l'homme, dit-il, perd la permanence individuelle, il possède de quoi y suppléer indéfiniment, à savoir ce fond primitif, la volonté, d'où émergent sans fin des individualités successives. C'est là un des points faibles du système, et pareille immortalité n'est point celle que l'homme attend. On peut cependant faire remarquer que la conscience qui s'éteint à la mort selon Schopenhauer est plutôt la conscience

intellectuelle. C'est en ce sens qu'il dit que « l'intellect est la lanterne qu'on souffle, après qu'elle a fait son service ». Et de cette conscience qui prolonge la vie antérieure de notre esprit, on conçoit que dans « un monde meilleur », nous fassions aisément le sacrifice. Parlons en chrétiens : que vaudront pour nous dans la lumière de gloire nos lueurs d'ici-bas? L'important est la permanence de notre conscience volontaire qui reflète et continue notre vie morale. Or cette conscience est inséparable de la volonté dont Schopenhauer fait le fond de notre être; même il identifie cette conscience avec l'assurance que nous avons d'être indestructibles.

Nous entretenons notre vie pour la conserver aussi longtemps que possible, « comme on gonfle une bulle de savon pour la faire durer et la grossir autant qu'il se peut, certain cependant qu'elle éclatera ». Tout autour de nous parle de mort. Nous avons la conviction de notre fin, mais une conviction abstraite. Cette conviction ne vient nous inquiéter qu'à de certains moments. Nous sommes des condamnés à mort, et nous n'avons pas « l'état d'esprit de condamnés à mort ». Telle est notre sécurité; et cette sécurité, « c'est pour l'homme la conviction d'être impérissable ». Nous le sentons : « La mort est un sommeil dont on a oublié de réveiller le dormeur ; le dormeur, c'est le corps; mais tout le reste se réveille, ou plutôt est demeuré éveillé [1]. »

V

Une même volonté, dit Schopenhauer, respire dans tous les êtres. Des êtres élémentaires jusqu'à la conscience humaine, ce principe se manifeste, diversifié par degrés insensibles selon une transition constante. Cet élément unique est si bien caché « derrière ses masques divers qu'il ne se reconnaît pas lui-même et qu'il lui arrive même de se traiter assez durement ». Il n'en fait pas moins l'unité du monde et explique son harmonie.

L'unité de principe se retrouve au fond de l'humanité. Elle condamne l'égoïsme, par lequel un homme rapporte le reste à

1. *Op. cit.*, t. II, chap. XLI, p. 702-759; t. I, § 54, p. 437-453; § 57, p. 497-498.

lui-même au lieu de se rapporter au tout. « L'égoïsme, de sa nature, dit Schopenhauer, ne souffre pas de bornes : l'homme veut à tout prix conserver son existence et augmenter son bien-être. Dans tout ce qui s'oppose aux convoitises de son égoïsme, il voit un ennemi. L'égoïsme est gigantesque, il déborde l'univers. Donnez à un individu le choix d'être anéanti, ou de voir anéanti le reste du monde : je n'ai pas besoin de dire de quel côté, le plus souvent, la balance pencherait. Chacun se fait ainsi lui-même le centre de l'univers. Les événements qui s'accomplissent présentement, les grands revirements qui se font dans la destinée des peuples, il les juge d'abord d'après son intérêt, si mince soit-il. Le contraste est extrême : d'une part, cette attention profonde, exclusive, avec laquelle chacun contemple son moi, et, de l'autre, l'air d'indifférence dont le reste des hommes considère ce même moi : le tout à charge de revanche. Le spectacle a son côté comique : une multitude d'individus, dont chacun regarde sa seule personne, en pratique, comme existant réellement, et le reste comme de purs fantômes. » Et Schopenhauer ajoute : « Je cherchais quelque hyperbole propre à peindre d'un trait énergique l'égoïsme, cet ennemi de toute moralité, et je trouvai celle-ci : Plus d'un individu serait homme à tuer son semblable, simplement pour oindre ses bottes de la graisse du mort. Mais un scrupule m'est resté : est-ce bien là une hyperbole ? »

La moralité consiste donc, pour l'homme, à se remettre à son rang de simple unité dans la masse. « L'absence de tout motif égoïste, le désintéressement : voilà la marque de l'acte qui a une valeur morale[1]. »

Nous ne sommes pas très assuré que cette conclusion soit bien solide dans le système de Schopenhauer. Si tout est un et si un est tout, on ne saurait guère interdire à chacun de se traiter comme s'il était le tout ; le tout d'ailleurs, grâce à cette unité même, n'y perdrait rien. Schopenhauer dit quelque part que cette unité fondamentale est si étroite que s'il était donné à un individu, par impossible, de s'anéantir, il entraînerait

1. *Fondement de la morale*, traduit par A. Burdeau, p. 104-107, 113.

dans le néant le reste du monde. Le monde a donc intérêt à ce que chacun veille à sa conservation, même férocement.

Mais nous qui voyons dans le désintéressement une expression de la moralité, non toute la moralité, qui retrouvons dans le désintéressement bien entendu, à savoir dans la subordination des fins particulières aux fins générales, une manifestation pratique de l'ordre, en quoi est toute la moralité, nous avons le droit d'invoquer en faveur de la valeur morale du désintéressement la conclusion de Schopenhauer. Pour être inattendue de la part d'un pessimiste, elle n'a que plus de prix. Et si la base qu'il donne au désintéressement, à savoir l'unité essentielle de l'humanité, est branlante, il est facile de lui substituer le fondement analogue, plus solide, de la communauté d'origine, de nature, de destinée.

Schopenhauer tire de son système une autre conclusion plus inattendue encore, quoique peut-être plus cohérente. Cet être chez lequel l'homme bon reconnaît un autre lui-même, vers lequel il se porte de bienveillance, est un être souffrant. Le pur amour est, par essence, un amour de *pitié*. C'est pour soulager le mal d'autrui, qu'il considère comme son propre mal, que l'homme bon témoigne au prochain son amour. Kant, poursuit-il, en dérivant la vertu d'une réflexion abstraite et en en excluant la sensibilité, a méconnu la nature aussi bien qu'il stérilisait la vertu. L'homme heureux n'excite point, à ce titre, notre sympathie ; il demeure plutôt par là un étranger à notre cœur. S'il dépasse trop les autres, il est même exposé à l'envie. La sympathie, la charité commencent avec le malheur. Même à l'homme heureux tombé de sa prospérité souvent est épargné ce qu'il redoutait le plus : la joie maligne de ses ennemis. L'envie disparaît avec ce qui la nourrissait, et à sa place déjà se glisse la pitié. De même, rien de plus propre à adoucir notre colère, même légitime, contre un ennemi, que ce mot : « Il est malheureux ! » Ainsi de la pitié découlent toute moralité, et la justice qui m'interdit de nuire à autrui, de le faire souffrir en quoi que ce soit, et la charité qui m'incline à le soulager positivement, à augmenter sa part de bien-être. Quand la justice faiblit, c'est la pitié qui la relève : rien ne nous défend mieux

contre l'injustice que de nous représenter les angoisses, les plaintes, le désespoir du malheureux auquel nous aurions fait tort. Et la charité, quand elle est sans retour sur elle-même, ne peut être stimulée que par une détresse à soulager. « C'est là la vraie charité, cette *caritas* que le christianisme a prêchée, et le christianisme n'a pas de plus grand mérite, ni de plus propre à lui [1] ! »

N'est-ce pas un pessimisme digne d'être étudié que celui qui aboutit à faire de la pitié le ressort de toute œuvre morale, qui imprègne notre monde mauvais de cette pénétrante et adoucissante vertu ? Et n'est-il pas intéressant d'entendre ce misanthrope théoricien et cet égoïste pratique que fut Schopenhauer renvoyer à l'Évangile, comme au code impérissable de la seule vertu ?

LUCIEN ROURE.

1. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, t. I, § 67, p. 600-605 ; *Fondement de la morale*, p. 118-153.

LA LOCATION DE NOS ÉGLISES

Parmi les problèmes d'ordre pratique que soulève pour les catholiques français le projet de séparation, il n'en est peut-être pas de plus grave, et sur lequel il leur importe davantage de se former dès maintenant une opinion ferme, que celui de la location des églises.

Cette assertion étonne sans doute. Le projet ne soulève-t-il pas d'autres questions plus graves encore ? Et la suppression du budget des cultes ! Et les germes de schisme contenus dans les associations cultuelles !

Que ces questions soient graves, oui, certes; l'aventure où nos législateurs sont en train de jeter la France abonde en périls. Loin de moi la pensée de les nier ou de les amoindrir. Mais je me demande si, pour la conservation de la foi catholique dans notre pays, il y a rien, dans tout le projet Briand, qui doive avoir des conséquences aussi radicales et aussi durables que le titre III, « Des édifices des cultes », sur lequel va porter bientôt la discussion.

I

Assurément ce serait un grand danger que des associations cultuelles organisées de manière à multiplier les schismes. Le vote du 22 avril, en écartant le texte qui méconnaissait la constitution hiérarchique de la religion catholique, semble avoir momentanément conjuré ce danger. Sans doute il ne faut pas s'abuser par un excès de confiance. Le texte qui a été adopté est encore bien vague, il se prête à bien des interprétations funestes[1], et qui nous dit qu'il ne sera pas annulé par la suite de la discussion? Tout en admirant la rigueur de logique et l'insistance courageuse avec laquelle M. Ribot, en sincère ami de la paix, a forcé d'en préciser le sens, tout en rendant hommage à la loyauté dont

1. M. Buisson vient d'en donner la preuve dans la *Revue bleue*.

fit preuve en cette circonstance M. Briand, on doit s'attendre à ce que M. Buisson ramène par quelque voie détournée sa conception amorphe des associations cultuelles. Il y tient, parce qu'il y voit le moyen de réaliser son rêve : laïciser la religion. Mais on peut l'avertir qu'en cela il sera déçu, car il tente l'impossible : il ne détruira pas le catholicisme. Arrivât-il à faire voter les textes savamment désorganisateurs qu'il a élaborés, il n'aboutirait tout au plus qu'à multiplier des schismes destinés à s'effondrer sous le mépris public. Il pourra assurer la protection de la loi à quelques mauvais prêtres entourés de quelques laïques courtisans de l'État ; il n'empêchera pas que les seuls catholiques soient toujours ceux qui resteront par leurs évêques en communion avec Rome, dussent-ils pour cela se mettre hors la loi. Et cette perspective de persécution nous rassure. Il a suffi qu'elle ressortît de la lettre des cardinaux, déclarant inacceptables les associations cultuelles étrangères à la hiérarchie, pour les faire repousser par tous ceux qui ne veulent pas de la guerre religieuse. La défaite subie par nos adversaires à propos de l'article 4 est pour nous un gage des victoires futures : quand bien même ils l'emporteraient en fin de compte dans la discussion, quand bien même, pour sanctionner leur loi schismatique, ils rétabliraient les échafauds de la Terreur, ils ne triompheront pas sur ce point.

Ils vont faire beaucoup de mal en supprimant le budget des cultes. Je ne me dissimule pas quelle crise terrible va déchaîner sur l'Église de France cette faillite de l'État aux engagements les plus solennels : la misère à laquelle cette spoliation va réduire une grande partie du clergé aura pour conséquence une prompte diminution de la vie religieuse, dans les campagnes surtout. Quand on ne considérerait que le grand nombre des fidèles qui seront exposés à mourir sans sacrements, on ne saurait assez flétrir le crime de ceux qui vont, par leur vote, supprimer le payement de la dette concordataire. Mais plaie d'argent n'est pas mortelle ; le zèle du clergé catholique, ravivé par l'épreuve, s'ingéniera pour faire face, avec moins de ressources, à des besoins multipliés ; et puis les ressources se reconstitueront peu à peu. Si la loi se bornait à supprimer le budget des cultes,

dans un siècle il ne resterait de cette tourmente que le souvenir de deuils amers et d'héroïsmes sublimes, avec plus d'indépendance et de fierté.

Au contraire c'est pour des siècles que le titre du projet Briand sur les édifices du culte prolongerait ses effets ; et ces effets iraient normalement jusqu'à l'extinction de la foi catholique dans le peuple de France.

Il s'agit pour nous de savoir si nous garderons nos églises ou si nous les perdrons.

Eh bien ! je dis que si nous les perdons, c'en est fait du catholicisme dans la masse de la nation. Il pourra vivre, plus intense que jamais, dans une petite élite de persécutés ; il disparaîtra bientôt du corps social considéré dans son ensemble. Nous serons comme les catholiques d'Angleterre, minorité infime, minorité traitée pendant des siècles en race de parias, minorité qui a reconquis ensuite, avec la liberté, l'estime due à sa haute valeur intellectuelle et morale, minorité grandissante aujourd'hui, mais toujours faible minorité, qui reste exclue des sanctuaires merveilleux et des immenses cathédrales bâties par ses pères dans la foi, et qui n'entrevoit même pas le jour où elle pourra rentrer en possession de ces voûtes destinées à abriter les foules.

On ne saurait trop se pénétrer de l'importance qu'a le libre usage des édifices religieux pour conserver dans le peuple la vie religieuse. Ils sont l'expression la plus puissante de cette vie, ils sont la condition nécessaire de sa durée.

Ce qu'ils expriment, ces édifices, pour quiconque se borne à constater le fait religieux, M. Deschanel l'a dit à la Chambre, en des termes qui ont soulevé d'universels applaudissements : « Pouvons-nous calculer la valeur d'un temple ? Et je ne parle pas seulement de ces merveilles de grâce et de beauté telles que Notre-Dame de Paris, ou les cathédrales de Reims, de Chartres, de Bourges, mais la plus humble église de village est infiniment précieuse, elle aussi, parce qu'elle est, pour tout homme qui pense, un monde d'espérances, de joies, de douleurs communes. Il y a un peu du ciel dans ses vieilles pierres. Elle est comme un calice où l'homme éphémère essaye d'enfermer une part de l'éternel et de l'infini. »

Qu'est-ce donc pour nous, catholiques croyants et pratiquants, qui, non contents d'une vague religiosité, trouvons, dans ces « bibles de pierre » comme on les a appelées, le catéchisme populaire et le précis vivant de notre foi? C'est elle, cette foi, qui, jaillissant de l'âme de nos ancêtres, s'est dressée dans ces piliers robustes, épanouie dans les sculptures de ces portails, répandue en tapisseries de lumière dans la transparence de ces vitraux. La mère de Villon, « femme povrette et ancienne », s'instruisait à regarder les peintures « du moustier dont elle était paroissienne ». Tous, qui que nous soyons, cultivés ou ignorants, nous ne relisons pas seulement dans ces édifices matériels la magnifique synthèse de nos dogmes, nous y sentons palpiter la vie intérieure des générations par lesquelles ils se sont transmis jusqu'à nous. Que nous entrions dans l'église paroissiale de notre baptême où priaient nos parents, ou dans la cathédrale bâtie sous Philippe Auguste où s'est agenouillé saint Louis, notre foi se dilate, se fortifie, se dégage des miasmes de scepticisme et de vulgarité respirés dans la rue; et, pour s'être rendu compte de ses fondements rationnels par une consciencieuse étude, pour savoir qu'elle porte en soi les solutions de l'avenir, elle ne croit pas devoir se défendre de l'impression vivifiante qu'elle éprouve dans la saine atmosphère du passé. Car nous ne sommes pas de ceux pour qui le cerveau est tout l'homme. Croyants, nous réalisons excellemment ce que le vieux Platon propose comme la méthode du bon sens : aller au vrai avec toute son âme. Et s'il en est ainsi de nous tous, — car dans tout croyant, quelque docte soit-il, il y a nécessairement la simplicité victorieuse sans laquelle on n'entre pas dans le royaume des cieux, — à plus forte raison en est-il ainsi de cette foule des « simples » qui ont besoin, tout comme les doctes, d'être éclairés sur leur destinée, sur Dieu, sur la cause première et la fin suprême des choses, et qui, plus que les doctes, ont dans la foi la lumière de leur vie morale. Aussi, plus que les théologiens et les lettrés, le peuple a besoin de ses temples; il a besoin de retremper fréquemment sa vie religieuse dans l'océan d'harmonies et de parfums qui les baigne. Toute vie de la pensée, pour durer, doit s'exprimer. Eh bien! parcourez des yeux cette floraison d'églises

qui, du sixième siècle au vingtième, a formé lentement la plus belle parure de notre sol, et dites si la foi catholique du peuple français n'a pas trouvé là sa plus riche et sa plus solide expression.

Il y a plus. Les édifices du culte n'entretiennent pas seulement la vie religieuse par la puissance avec laquelle ils l'expriment. Ils sont, pour une religion positive, la condition nécessaire de sa durée dans la nation. Et c'est ici d'une considération toute matérielle qu'il s'agit. Point de culte public sans lieux de réunion assez vastes pour contenir l'assemblée des fidèles. Cela est vrai surtout du culte catholique, le catholicisme étant la religion sociale par excellence. L'individualisme protestant pourrait, à la rigueur, se passer de temples, car le protestantisme, s'il est poussé jusqu'aux extrêmes conséquences de ses principes, est aussi peu que possible une religion collective. Le mahométisme, culte sans sacrifice, peut se faire une mosquée de toute place où le disciple du prophète trouve à se prosterner dans la direction de La Mecque. L'israélite a une synagogue partout où son rabbin peut lui commenter la Bible. Une Armée du salut peut exécuter ses manœuvres mystiques en plein air. Mais le culte catholique a pour essence la communion de tous les fidèles au sacrifice eucharistique ; il ne peut se passer de vastes édifices qui soient à la fois maisons du peuple et maisons de Dieu.

Partout où il s'implante, il crée une architecture. Il a taillé ses premiers lieux d'assemblée dans le tuf des catacombes. A peine admis à vivre au grand jour, il a couvert le monde romain de ses basiliques à longues colonnades. Pour défricher et civiliser nos pays du Nord, ses moines ont abrité leurs cloîtres aux flancs des vastes nefs romanes bâties par eux en pleine forêt ; et les paysans d'alentour s'y entassaient, pour écouter, ravis, monter du chœur les chants de ceux qu'ils avaient vus manier auprès d'eux la charrue. Quand les communes s'affranchirent, elles élevèrent leurs hôtels de ville pour des conseils d'échevins et des réunions de marchands; mais la vraie « maison commune », où tous étaient chez eux, hommes et femmes, petits et grands, ce fut la cathédrale gothique qui les rassemblait sous ses hautes voûtes autour de l'autel.

Plus se développaient les cités, plus se multipliaient les paroisses. Et nous devons remarquer que les paroisses urbaines étaient beaucoup plus nombreuses, eu égard au chiffre de la population, sous l'ancien régime qu'elles ne le sont aujourd'hui. Tel chef-lieu qui en compte aujourd'hui six en comptait en 1789 une vingtaine. Les constructions faites au cours du dix-neuvième siècle sont loin d'avoir compensé toutes les destructions accomplies par la Révolution ; et l'on peut croire que la réduction du nombre des paroisses et des évêchés, si brutalement imposée lors du Concordat, n'est pas étrangère à la diminution progressive de la vie religieuse dans le peuple. Car la multiplicité des édifices du culte est normale dans une religion qui exige de tous ses fidèles une pratique aussi personnelle et aussi active. C'est à la fois l'honneur et la grande difficulté du catholicisme, qu'il est, par la perfection à laquelle il pousse, la religion d'une élite, et, par l'universalité de ses commandements, la religion du peuple. Il s'adresse au peuple entier pour le faire entrer dans cette élite. A chacun il impose, — comme pratique nécessaire, notez-le bien, et non pas seulement comme pratique facultative, — outre la messe hebdomadaire, la communion pascale et la confession privée, et, comme condition de ces deux sacrements, un degré d'instruction religieuse et de pureté de conscience qui dépasse de beaucoup ce que requièrent les autres cultes. Les missionnaires catholiques sont d'accord pour reconnaître que, si c'est pour eux le principal obstacle, c'est aussi la raison de la solidité des conversions qu'ils opèrent et de la supériorité incontestable de leur œuvre sur celle, d'ailleurs si bien organisée, des missions protestantes.

Cette culture intense de l'âme du peuple entier par le prêtre suppose de nombreuses et vastes églises. Qu'on les ferme, et c'est au peuple entier qu'on rend impossible la pratique de sa religion. Quelques privilégiés pourront bien se faire dire la messe et recevoir les sacrements dans leurs salons fermés ; quelques populations, particulièrement ferventes et plus favorisées que les autres, pourront se réunir pour leurs offices dans des granges gardées à vue. Mais la plupart des habitants de nos campagnes ne sauront où aller ;

et les foules affairées de nos villes ne sauront pas trouver, le dimanche matin, la porte des hôtels privés où l'on célébrera quelques messes basses. Peu à peu, toute pratique religieuse disparaîtra dans la masse, et le catholicisme sera mort pour le peuple de France.

Voilà ce qu'il faut éviter à tout prix. Donc, à tout prix, il faut garder nos églises.

II

Alors, dira-t-on, nous n'avons qu'à courber la tête sous le projet Briand : pour garder la jouissance de nos églises, nous devrons consentir à les louer.

C'est précisément le contraire que je voudrais prouver. Nous n'avons chance de garder nos églises que si nous refusons absolument de les louer, et il y a tout avantage à le dire bien haut dès maintenant.

Ici l'on m'arrête... Apporter une telle affirmation, n'est-ce point préjuger une décision réservée à nos chefs? Les évêques, d'accord avec le Souverain Pontife, parleront en temps opportun. D'ici là, notre rôle est d'attendre en silence; quand ils auront parlé, nous obéirons. — Oui, certes, nous obéirons, quelle que soit leur décision. Et l'obéissance nous sera d'autant plus facile que, malgré l'opinion catégorique exprimée ici, nous sommes les premiers à reconnaître combien le problème est obscur, complexe, et quelles fortes raisons l'on pourrait apporter en sens contraire. Si nos chefs croient devoir céder sur ce point, c'est que les circonstances leur en auront montré la nécessité ; nous suivrons aveuglément leurs ordres. Mais auparavant, il dépend de nous, en grande partie, de faire les circonstances. Les décisions des chefs ne seront pas les mêmes s'ils commandent à des soldats peureux, hésitants, vaincus d'avance, ou à des belliqueux, pleins de confiance, joyeux d'être menés en avant. Il y a de ces ordres, audacieusement sauveurs, que le général ne donne pas quand il n'est pas sûr d'être suivi.

Or c'est parce que j'entends monter un murmure confus de voix hésitantes, qui se demandent si elles ne vont pas conjurer le général de battre en retraite, que je crois utile de crier : « Qu'on nous mène au combat! » Il ne s'agit pas de

dicter un plan à l'état-major, il s'agit de soutenir le moral des troupes. Il est urgent d'ôter à quelques-uns de nos compagnons d'armes la hantise d'un lâcher pied, qui pourrait entraîner l'armée à un désastre. Et comme, grâce à Dieu, ceux qui veulent tenir bon sont le grand nombre, il faut en profiter, pour ébranler chez l'ennemi cette audace qui lui sert à marcher de victoire en victoire et qui est faite de nos reculades passées.

Lorsque a paru le projet Briand, l'article 11 a causé d'abord aux catholiques un mouvement de stupeur. « Nous louer nos églises ! Mais c'est impossible. On n'y songe pas. » Peu à peu, plusieurs ont accoutumé leur esprit à l'idée de subir cette invraisemblable exigence. Il faut avouer que les raisons spécieuses ne leur manquent point. « Vous reconnaissez, nous diront-ils, que l'exercice public du culte est indispensable pour maintenir la vie religieuse dans le peuple. Vous affirmez qu'il faut ne rien épargner pour garder nos églises. Eh bien ! soumettons-nous aux plus criantes injustices pour y rester... D'ailleurs, où trouver, sur le territoire de telle paroisse, un local capable de contenir les paroissiens ? Où trouver un autre édifice approprié aux besoins liturgiques ? Quand nous pouvons, pour un prix relativement modique, obtenir la jouissance de notre église, comment irons-nous payer, pour nous entasser à l'étroit dans quelque salle, un loyer dix fois supérieur ? Et quel moyen de faire comprendre à la population pareil refus ? Ne nous abandonnera-t-elle pas, en nous accusant d'être de ces irréconciliables qui méritent leur mauvais sort, puisqu'ils ne veulent pas se soumettre aux lois de l'État ? »

On ne parlait pas autrement aux congrégations religieuses quand fut votée la loi du 1er juillet 1901. « Si vous voulez continuer à exister, leur disait cette loi, vous n'avez qu'à demander l'autorisation. » Quoi de plus naturel ? ajoutaient des conseillers bien intentionnés. Ne serait-il pas déraisonnable de refuser ? Vous ne ferez jamais accepter par l'opinion publique une pareille opposition de votre part aux lois de l'État... Et l'on oubliait que cette formule anodine, « demander l'autorisation », cachait le piège le plus inévitable. On ne voulait pas voir que, pour obtenir l'autorisation, chaque ordre

voué à la prédication ou à l'enseignement devait arracher à la Chambre des députés et au Sénat le vote absolument improbable d'une loi spéciale, — qu'il lui fallait auparavant déposer, entre les mains des hommes les moins capables de comprendre la vie monastique, un exemplaire de ses statuts, avec la liste de tous ses membres et l'état de tous ses biens, — qu'après s'être ainsi livré pieds et poings liés à ses ennemis, il devait attendre de leur bon plaisir la permission de vivre ou la sentence de mort, — enfin, qu'eût-il obtenu, contre toute vraisemblance, la permission de vivre, cette autorisation accordée par une loi pouvait constamment être retirée par simple décret. Cette dernière disposition, contraire à tous les principes de notre droit public, en donne long à penser sur les intentions de M. Waldeck-Rousseau : se peut-il qu'un juriste de cette valeur n'ait pas aperçu la série de traquenards posée par sa loi sur la route de chaque congrégation? M. Combes n'a eu qu'à laisser ces malheureuses congrégations s'y engager, pour les faire tomber en masse dans le premier fossé où il lui a plu. Aujourd'hui qu'on voit à quel écrasement elles ont couru en sollicitant l'autorisation, quel regret n'éprouve-t-on pas! Et comme on souhaiterait qu'elles eussent fait bloc pour refuser, en expliquant au public leur refus! C'eût été vraisemblablement leur salut; et la résistance n'eût-elle pas abouti au succès, elle n'aurait pu aboutir à un plus lamentable échec que celui dont nous avons été témoins. Pourquoi ont-elles cédé? Pourquoi ont-elles supplié Rome, qui donnait le signal de la résistance, de leur laisser la liberté de la soumission? En vertu de cette mentalité funeste qui est, depuis vingt-cinq ans, pour les catholiques français, la cause de toutes leurs reculades : la crainte d'un plus grand mal, l'espoir de gagner du temps.

Eh bien! c'est un piège de même nature que le projet Briand tend au clergé de France sur la question des édifices du culte. Sans faire aucunement un procès de tendance à l'honorable rapporteur, je me contente de faire remarquer l'inévitable effet du mécanisme inventé par la commission que préside M. Buisson. Il y a des gens qui croient encore que M. Waldeck-Rousseau, en faisant la loi de 1901, n'en voulait qu'aux Assomptionnistes et aux Jésuites. Quoi qu'il en soit,

sa machine était combinée de manière à broyer tout; elle a tout broyé. Tenons-nous pour avertis. L'ennemi a beau nous affirmer que son artillerie n'atteint que nos avant-postes, osons voir par nous-mêmes jusqu'où s'étendent les ravages de ses projectiles.

Supposons donc les associations cultuelles organisées de la manière la plus conforme à la constitution hiérarchique de l'Eglise. Supposons — chose bien invraisemblable — que leur organisation, telle que l'a dessinée l'article 4, ne soit en rien modifiée par les discussions qui vont suivre à la Chambre et au Sénat. Sous la direction de nos évêques, nous constituons ces associations. C'est à elles, d'après les articles 10 et 11 du projet, qu'est laissée la jouissance des édifices du culte, dès qu'elles auront succédé aux établissements ecclésiastiques supprimés : jouissance gratuite pendant les deux premières années à partir de la promulgation, jouissance rétribuée ensuite par un loyer pour une durée n'excédant pas dix ans.

Remarquez d'abord que l'article 10 commence par affirmer que « tous les édifices antérieurs au Concordat sont et demeurent propriété de l'État, des départements et des communes ». Voilà le principe qu'on voudrait avant tout nous faire reconnaître. M. Combes l'avait omis dans son projet; M. Briand a veillé à l'insérer dans le sien.

Je n'examine pas ici ce qu'il en est au regard du droit positif français, si « étatiste », si napoléonien, si inférieur au droit des grandes nations civilisées en ce qui concerne la propriété des personnes morales. Je ne demande pas quel respect nous pourrions avoir pour une jurisprudence contraire aux stipulations d'un traité comme le Concordat. Je ne rappelle pas la brève argumentation des cardinaux, dans leur lettre du 26 mars, sur les églises « remises à la disposition des évêques ». Je ne cherche pas à quelles injustices et à quelles absurdités l'on se condamne quand on rompt une convention solennelle sans le consentement de l'autre partie. Je me place simplement au point de vue de l'équité, et je demande si ce n'est pas la pire des spoliations, les concessions du Concordat étant annulées, qu'attribuer à l'État et aux communes des édifices bâtis par les catholiques, aux frais des

catholiques, pour les besoins du culte catholique. Comme l'a dit M. Gide, les monuments religieux, « surtout ceux du culte catholique, ont été adaptés d'une façon admirable et par des siècles de piété et d'art mystique, à une seule destination, qui est l'adoration et le culte, et comme tous les instruments et objets très bien faits, ils ne peuvent servir qu'à leurs fins ».

Voilà sans doute une considération qui n'entrera pas dans l'esprit des socialistes pour lesquels cette loi est un acheminement vers la nationalisation générale des biens. On a entendu les discours de M. Vaillant et de M. Allard; on sait l'insistance avec laquelle M. Briand reproduit dans son rapport les idées des hommes de la Révolution sur la domanialité naturelle des biens ecclésiastiques ; il y a évidemment chez certains de nos concitoyens une mentalité si étrange, qu'il est oiseux de vouloir leur prouver le droit de l'Église à garder la propriété de son œuvre.

Mais pour tout esprit équitable — et grâce à Dieu les applaudissements qu'a soulevés M. Ribot nous prouvent qu'ils sont encore en bon nombre — il est trop clair qu'on ne peut déchirer le contrat conclu avec l'Église catholique, sans lui laisser au moins, de son magnifique apport, tout ce qui reste aujourd'hui entre ses mains.

Et voyez combien les spoliateurs attachent d'importance à faire reconnaître par une location la prétendue propriété de l'État et des communes. Ils déclarent que le loyer pourra être abaissé à un franc. Pourquoi? « C'est un loyer de principe », nous dit M. Briand[1]. Oui, il faut rendre aux catholiques la capitulation aussi facile, aussi tentante que possible : car on veut à tout prix obtenir de leur part cette capitulation.

Du moins leur vaudra-t-elle une jouissance paisible et un lendemain assuré? Nullement; relisez l'article 11. La location ne pourra être consentie que pour une période n'excédant pas dix ans. Mais cette période pourra être moindre, et le loyer pourra être élevé jusqu'à une somme n'excédant pas 10 p. 100 « du revenu annuel moyen des établissements supprimés ». M. Briand trouve que, même porté à ce maximum, le loyer est insignifiant[2]. Peut-être, eu égard à la valeur des édifices qu'on

1. Séance du 6 avril 1905. — 2. *Ibid.*

nous aura pris. Mais pour des associations qui devront tout à coup supporter des charges énormes, et dont le revenu sera certainement inférieur à celui des établissements supprimés, ce ne sera pas un médiocre embarras d'avoir tout d'abord à prélever le dixième de ce revenu pour leur loyer. Et ce n'est pas tout : « Les réparations locatives ou d'entretien et les frais d'assurance sont à la charge des associations. En cas d'inexécution de ces prescriptions, la location sera résiliable. » Il est clair que bien des associations cultuelles, dans la crise financière qui sévira sur elles, se verront dépossédées, comme un locataire mauvais payeur est congédié par son propriétaire. D'ailleurs la clause suivante met l'État et les communes en mesure de forcer l'association à partir quand bon leur semblera : il leur suffira de ne pas exécuter les grosses réparations indispensables pour assurer la jouissance de l'immeuble; l'association locataire n'aura d'autre recours que de demander la résiliation du bail. Enfin cette résiliation pourra être demandée par le bailleur « dans les cas de condamnation... en application des articles 23 et 24, 31 et 32 », c'est-à-dire dans les cas de police des cultes où le projet ouvre le champ le plus vaste à l'arbitraire des persécuteurs. On le voit, ce n'est pas une épée de Damoclès, c'est trois ou quatre, que les malheureux locataires verront suspendues sur leur tête tout le temps que durera la location.

M. Briand l'a d'ailleurs ouvertement déclaré à la tribune de la Chambre : « Vous devez envisager la nécessité de conserver les édifices du culte, afin de laisser à la République toutes les prises qu'elle peut avoir sur l'Église[1]. »

Est-ce clair ? Il s'agit pour l'association cultuelle de vivre sous le couteau de la guillotine.

Et elle aura subi cette situation précaire, inquiète, servile, pour aboutir à quoi? A l'éviction définitive, irrémédiable. Voyez l'article 12 : à l'expiration du délai prévu par les articles précédents, « l'Etat, les départements et les communes auront la libre disposition, soit pour la location, soit pour la vente, des biens mobiliers et immobiliers leur appartenant ». Savez-vous ce que cela veut dire? Demandez l'explication à

1. Séance du jeudi 6 avril.

M. Buisson. C'est lui qui préside la commission : il sait apparemment la portée du texte qu'il propose. Eh bien! c'est lui qui signe, avec d'autres membres des sociétés de la libre pensée, « ces papiers où on représente les églises devenues des lieux de spectacle ou de réunions publiques ». M. Ribot a pu le lui reprocher en pleine Chambre des députés[1] : il s'est tu..., comme s'est tu M. Bienvenu-Martin, le jour où un maire, dans un banquet officiel, lui a dit son espoir de voir prochainement l'église paroissiale transformée en salle de festin. Et M. Bienvenu-Martin est le ministre qui patronne le projet de loi ! Il faudrait être aveugle pour ne pas voir où l'on veut nous conduire.

Oh! je sais bien que M. Briand garde à la tribune une attitude autrement digne. Quand son ami M. Allard vient affirmer en termes explicites sa volonté de « déchristianiser la France[2] », le rapporteur le blâme de vouloir y employer la force; il déclare ne compter, pour le triomphe de la libre pensée, que « sur l'effort de la propagande » ; il n'admet pas qu'on mette les associations cultuelles, par des loyers exorbitants, dans l'impossibilité de louer les églises au lendemain de la séparation. La période de douze ans qu'il propose lui paraît suffisante pour permettre à ces associations « de s'établir, de se développer, de se créer les ressources indispensables, soit à la continuation du bail, soit à l'achat de l'édifice », et même il voudrait « qu'on leur facilitât ce achat[3] ». Ce désir part d'un bon naturel. Il est vrai que le rapporteur ajoute des mots inquiétants : « Messieurs, dans l'incertitude où vous êtes encore de l'avenir, vous n'avez pas le droit de régler aujourd'hui d'une manière définitive et irréparable une question aussi grave. Rien ne vous empêchera demain d'y revenir... » Et il laisse entendre qui si l'on y revient, ce sera la faute de l'Eglise..., tout comme ce fut la faute des catholiques, si la loi contre les congrégations a été appliquée « plus largement » que ne l'avait conçu M. Waldeck-Rousseau[4]. Rapprochez ces insinuations des exigences draconiennes de M. Allard, des francs aveux de M. Blatin[5]

1. Séance du lundi 3 avril.
2. Séance du jeudi 6 avril. — 3. *Ibid.* — 4. *Ibid.*
5. La citation du F.·. Blatin, sur les batteries maçonniques qui retentiront

et des projets de M. Buisson démasqués par M. Ribot : il est évident que cette période de douze ans — si toutefois elle dure autant — sera la période de transition nécessaire pour habituer les catholiques à subir la spoliation. Oui, il faut une transition pour acclimater en France la désaffectation progressive des édifices du culte. La transition ! La transition doucement ménagée ! La transition perfide ! Voilà uniquement ce que l'on cherche par ces demi-mesures. On veut nous dépouiller de tout, mais peu à peu, en nous empêchant de crier au voleur. C'est, encore ici, la même tactique que pour les congrégations : le gouvernement ferme dix ou quinze maisons sur vingt, et quand la maison-mère est encombrée des religieuses expulsées qui ne savent comment vivre, on dit à la supérieure générale : « Prenez garde ! si vous protestez, nous fermerons les maisons qui restent, y compris la maison-mère. » Elles n'en seront pas moins fermées six mois plus tard, mais les spoliateurs auront évité un esclandre. Il faut que le mouton se laisse mener à l'abattoir sans même bêler.

Ainsi l'on tient à nous louer les édifices du culte pour pouvoir nous en évincer peu à peu, sans émouvoir le pays ; et l'éviction sera d'autant plus définitive, d'autant plus irrémédiable qu'en reconnaissant, par un loyer, nos spoliateurs comme propriétaires, nous aurons reconnu leur droit à nous évincer.

Qu'arriverait-il au contraire, si, refusant carrément de louer ce qui nous appartient, nous restions dans nos églises jusqu'à ce qu'on nous eût expulsés par la violence ? A mettre les choses au pire, nous en perdrions la jouissance, tout comme nous la perdrons, un peu plus tôt, un peu plus tard, en consentant à les louer. Mais nous aurons gardé notre droit, nous aurons maintenu notre propriété, nous aurons affirmé un principe ; et ce principe restera notre unique chance de recouvrer nos églises, le jour où, la tourmente passée, l'État se verra dans la nécessité de négocier quelque nouvel accord avec Rome. La protestation constante des catholiques aura empêché qu'il s'établisse une sorte de pres-

dans les églises, a été apportée à la tribune de la Chambre par M. Grousseau. (Séance du 27 mars.)

cription en faveur des spoliateurs. Tandis que si la prescription s'établit, nos églises entreront sans heurt dans le mouvement de la propriété privée ; et quand viendra le jour des réparations consenties à l'amiable, Rome se trouvera devant des pertes irréparables. Nous y aurons nous-mêmes prêté la main.

Qui sait ? La résistance, la résistance en bloc, ne ferait-elle pas reculer l'ennemi du premier coup ?

Il y a quelques mois, dans une réunion de l'*Union pour l'action morale* où prenait part M. Buisson, un prêtre répondait aux partisans de la séparation : « Êtes-vous bien sûrs que nous consentirons à louer nos églises ? Et si nous refusons ! » Ce fut une scène comique que le désarroi de ses contradicteurs. « Pourquoi ne consentiriez-vous pas ? lui disaient-ils d'un ton agacé. Quel intérêt y auriez-vous[1] ? » On voyait que le coup avait porté juste. Ceux qui veulent déchristianiser la France tiennent surtout à faire consentir par les catholiques la location des églises. C'est qu'ils y voient le moyen d'attendre leur but sans entraves. Ils y voient la concession d'un principe. Le plan de l'ennemi nous montre ce que nous devons faire.

Reste la dernière objection : Comment faire accepter par l'opinion publique notre refus de payer un loyer si tolérable en apparence, et de nous soumettre aux lois de l'État ? — En vérité, je crois que l'on se trouve rarement en face d'une prévention plus facile à dissiper. Le curé n'aura qu'à dire à ses paroissiens : « Que feriez-vous, si demain une loi vous obligeait à signer un papier déclarant que vous n'avez jamais été propriétaire de votre maison, de votre champ, et que vous devez désormais en payer à l'État le loyer ? Vous répondiez : « Qu'on y vienne ! » Vous attendriez les percepteurs la fourche à la main. Mais vous ne payeriez pas. Nous faisons de même. »

*
* *

Voilà ce qu'il faut dire et répéter de toutes parts dans les

1. Les comptes rendus de ces *Libres entretiens*, publiés par l'U. P. A. M., ne sont pas des comptes rendus sténographiques. Bien que « revus par les interlocuteurs », ils ne reproduisent qu'approximativement les paroles, et ne rendent pas les petits incidents dramatiques de la conversation.

conférences qui se font, à la ville et à la campagne, sur le projet de séparation. Nos adversaires veulent en finir vite, ils veulent emporter le vote de la loi avant les vacances. Plus que jamais, la campagne d'agitation qu'on leur oppose doit se faire active et pressante. Il ne faut pas se borner à des protestations platoniques contre l'iniquité qu'ils méditent; il ne suffit pas de dissertations historiques et juridiques qui démontrent les bienfaits du Concordat et les inconvénients de la rupture. Tout cela est excellent, — à condition qu'on ne présente pas le Concordat de 1801 comme l'idéal des relations entre l'Église et l'État; — mais tout cela est insuffisant. Nos adversaires ne reculeront que si nous leur donnons lieu de craindre.

Voyez plutôt : n'est-ce pas à la ferme déclaration des cardinaux et au mouvement de pétitions organisé parmi les électeurs, que nous avons dû le vote du 22 avril sur l'article 4? La crainte est le commencement de la sagesse : les sectaires ont été forcés d'écouter la courageuse logique de M. Ribot. Eh bien! si nous voulons qu'ils ne votent pas les articles 10 et 11 du projet Briand, il faut créer dans le pays un état d'esprit qui leur donne à prévoir ce qu'ils redoutent par-dessus tout : notre résistance à cette spoliation. Il faut qu'ils nous sachent résolus à ne jamais la reconnaître, et décidés à rester dans nos églises parce qu'elles sont à nous.

Et s'ils arrivent à nous en chasser par la force, qu'ils nous trouvent prêts à toute éventualité plutôt que de céder notre droit. Que l'on ait pourvu aux moyens d'organiser la vie catholique, vaille que vaille, pendant cette période de terreur, qui n'aura qu'un temps. Que chaque paroisse ait avisé d'avance à trouver les locaux, forcément disséminés, où se répartiront les paroissiens pour pratiquer le culte catholique, comme jadis nos frères de Hollande, comme nos pères pendant la Révolution, en montant la garde aux portes. Quand on en sera là, les prisons, les échafauds peut-être, ne seront pas loin. Ce sera le salut de l'Église de France. Lors du *Kulturkamp*, l'Église d'Allemagne a trouvé son salut dans les prisons de Trèves et de Posen.

PAUL AUCLER.

« CORPORATIONS ET SYNDICATS[1] »

Voici, en cent quatre-vingt-seize pages, une histoire générale de l'association ouvrière et professionnelle en France. Et vraiment, si audacieux que puisse paraître le dessein d'exposer en un si court volume un sujet aussi vaste et aussi complexe, il nous semble que M. Fagniez l'a réalisé au mieux des exigences de la science et même du grand public. Préparé qu'il était par ses études approfondies sur l'histoire économique de la France, quel guide pouvait, mieux que lui, nous diriger en cette délicate matière?

L'ouvrage, comme son titre nous l'indique, comprend deux parties : la première nous retrace l'histoire de la corporation, depuis ses origines les plus reculées jusqu'à la fameuse loi des 14-17 juin 1791, qui la supprimait définitivement ; la seconde, celle de l'association professionnelle au dix-neuvième siècle et, en particulier, l'histoire du mouvement syndical. Signalons quelques points qui nous paraissent plus dignes d'intérêt.

L'auteur, malgré les attaques de G. von Below et d'autres, persiste à considérer la corporation « comme issue en partie des ateliers domestiques des grands propriétaires germains et gallo-romains » (p. 11). D'après lui, « elle naquit quand l'association de métier obtint, soit d'une concession expresse de l'autorité, soit de sa tolérance, le droit de régler ses intérêts professionnels » (p. 18).

Le treizième siècle fut, comme chacun sait, l'âge d'or de la corporation. Aussi est-il intéressant d'entendre M. Fagniez nous définir ses traits distinctifs : « Avec ses vestiges du passé et ses germes d'avenir, la corporation se caractérise, pendant cette période, par un désintéressement relatif, par une solidarité marquée, par une harmonie avec les besoins et l'esprit du temps, par une modération en tout qui fondent, en dépit des altérations

1. Gustave Fagniez, de l'Institut, *Corporations et Syndicats*. Paris, Lecoffre. 1905. 1 volume in-12. Prix : 2 francs.

qu'elle subira plus tard, son durable prestige. Si dès lors elle n'est pas exempte de l'esprit de monopole, ce n'est pas l'esprit de monopole qui y domine. C'est encore moins l'individualisme. Vue du dehors, elle nous apparaît comme assez facilement accessible; au dedans, la hiérarchie qui la divise n'établit pas de barrières infranchissables et n'entretient pas l'animosité; la concurrence des chefs d'industrie est tenue en bride par la préoccupation de ménager à tous les mêmes chances de gain. » (P. 20.)

Dès lors, on n'aura pas de peine à comprendre quelle influence désastreuse durent exercer sur une institution si délicate et à vues si élevées les guerres qui suivirent, surtout la guerre de Cent ans. Les résultats en furent si funestes qu'au début du quinzième siècle, on pouvait croire à la ruine définitive de la corporation. « Les pouvoirs publics avaient bien peu de chose à faire pour achever et légaliser une dissolution qui s'opérait d'elle-même. Il ne s'agissait pas d'ailleurs pour eux de hasarder une chose nouvelle : le régime corporatif n'était pas le droit commun dans notre pays; le droit commun, c'était la liberté professionnelle soumise à la réglementation et au contrôle des autorités locales. » (P. 31.)

Comment, au contraire, la corporation sortit plus forte de la crise, comment, pour des motifs très louables à l'origine, mais bientôt moins désintéressés et d'ordre purement fiscal, elle fut mise en tutelle par la royauté et comment elle se figea dans son exclusivisme et sa roideur jusqu'à s'attirer finalement tant de haines, M. Fagniez nous raconte tout cela en un style que ne réussit pas à ralentir sa grande érudition. Dans cet amas de faits, notons entre autres l'exposé du colbertisme (p. 48-51) et le jugement de l'auteur sur les réformes ou projets de réformes de Turgot et de Necker (p. 50).

M. Fagniez me permettra-t-il cependant une légère critique? Sans aucun doute, un lecteur déjà au courant de nos anciennes institutions sociales éprouvera une vive jouissance à repasser, dans des chapitres d'allure si ample, les diverses phases qui marquèrent le développement du mouvement corporatif. Mais un profane en histoire économique, — et n'est-ce pas cette catégorie de lecteurs que la *Bibliothèque d'économie sociale* semble viser avant tout, — en parcourant l'ouvrage de M. Fagniez se rendra-t-il un compte très exact de la nature et du fonctionnement de la corpo-

ration, comme de la place qu'elle a occupée dans la société de l'ancien régime[1]? Cela tient-il à ce que, nulle part, on ne trouve présentés d'ensemble ses différents organes, ou plutôt à ce que l'auteur est vraiment trop préoccupé de nous montrer, en face de la corporation exclusive et monapolisatrice, la persistance de l'industrie libre et de la concurrence? Je ne prétends pas du reste que les affirmations de M. Fagniez ne soient point exactes. Mais je me demande si ce souci trop constant n'a pas, en plusieurs circonstances, relégué au second plan la corporation elle-même.

*
* *

Dès le début de la deuxième partie, M. Fagniez se déclare franchement acquis au principe du droit d'association et il n'a pas de termes assez sévères pour condamner le législateur de la Constituante qui prétendait le rayer de nos lois. Aussi est-ce avec une sympathie non déguisée qu'il rappelle toutes les tentatives faites au dix-neuvième siècle pour conserver ce droit, en dépit du Code, ou mieux pour le reconquérir. Il se trouve ainsi comme naturellement introduit au cœur de son sujet : le syndicat.

Ce syndicat, il l'étudie sous toutes ses formes : syndicats et unions de syndicats patronaux, syndicats ouvriers, bourses de travail, syndicats mixtes[2], syndicats jaunes... Les syndicats agricoles seuls ne sont pas mentionnés ; mais l'auteur n'a en vue que l'industrie et, bien qu'il ne nous en prévienne pas, on peut espérer qu'un volume de la *Bibliothèque d'économie sociale* traitera bientôt de tout ce qui concerne les populations rurales et donc

1. Pour cette même raison, je ne puis m'empêcher de regretter vivement que ce volume, comme tous ses semblables, ne contiennent pas un index bibliographique assez complet. Cette bibliographie rendrait d'incomparables services non seulement au lecteur de rencontre qui a besoin de quelques documents sur un point particulier, mais aussi à l'homme d'étude qui n'a pas toujours sous la main un Stammhauer ou quelque autre pour le renseigner sur les sources, mais qui aura certainement la petite collection verte de M. Joly.

2. Ces syndicats mixtes sont exposés avec beaucoup d'exactitude (p. 158 *sqq.*) et bien défendus contre les attaques de leurs adversaires. Toutefois, M. Fagniez se demande « si les ouvriers ne seraient pas attirés dans les syndicats mixtes beaucoup moins par des affinités morales que par des intérêts ». Une telle hypothèse, *à supposer* qu'elle fût vérifiée, suffirait-elle pour que nous nous montrions défiants à leur égard ? Nous ne le croyons pas. Et d'ailleurs M. Fagniez ne nous dit pas que telle soit sa pensée.

des syndicats ruraux. Cette réserve faite, la nomenclature est moralement complète et la documentation considérable.

Nous ne pouvons, bien entendu, que renvoyer le lecteur pour le détail à l'ouvrage lui-même. Qu'il nous suffise de signaler quelques vues d'une portée plus générale, par exemple à propos de la loi de 1884 (p. 107), l'exposé des différentes conceptions du syndicat. Entre l'idée qu'en ont les économistes sociaux et les « syndicalistes » révolutionnaires, il semble que l'opposition doive être irréductible ; mais entre les syndicalistes purs et ces mêmes économistes sociaux, « dont les dispositions à l'égard du mouvement syndical présentent une gradation qui va de la résignation à la sympathie », M. Fagniez n'estime pas l'accord impossible. Par la simple description du jeu de l'organisation syndicale, il espère montrer que les divergences reposent avant tout sur un malentendu : la méconnaissance commune du véritable esprit syndical (p. 117-118).

De fait, quand on en vient à étudier de près les résultats positifs obtenus jusqu'ici *dans l'ensemble* par les divers syndicats, il y a lieu d'être surpris du peu qu'ils ont cherché à obtenir et du peu qu'ils ont réalisé effectivement pour l'amélioration de la classe ouvrière et pour les progrès de la profession. Il ne faut rien exagérer sans doute et M. Fagniez ne prétend pas nier que les syndicats industriels aient obtenu des résultats appréciables. Les patrons ont bien essayé quelque chose : le Parlement et le gouvernement ont beaucoup profité de leurs lumières, et leur intervention dans les questions économiques a fait honneur à leur intelligence et à leur libéralisme (p. 83-92). Les syndicats ouvriers, eux aussi, ne sont pas restés inactifs (p. 119-139). Plusieurs — mais avec quelle timidité ! — se sont préoccupés de l'apprentissage et de l'éducation professionnelle ; tous, de la réglementation du salaire. Or, par voie de menaces ou par le recours à la grève, ils se sont assuré une plus équitable rétribution du travail. Même à s'en tenir aux statistiques, les grèves semblent avoir procuré aux ouvriers plus d'avantages matériels que de pertes. Toutefois, si l'on veut préciser l'œuvre des syndicats en matière d'assistance et de secours, de conciliation et d'arbitrage, combien stérile en somme apparaît leur action. Et les grèves elles-mêmes, avec « leurs répercussions lointaines et imprévues », ne laissent-elles pas quelquefois, « à celui qui reste

maître du champ de bataille, une victoire à la Pyrrhus »?

Ce n'est d'ailleurs là qu'un côté de la question, et le moindre. Les ferments de haine que de tels procédés de revendication déposent au cœur de tous, les ruines morales qu'ils entraînent, sont de bien autre conséquence. Le syndicat, dont l'unique raison d'être consiste à organiser le chômage et à entretenir la guerre entre le capital et le travail, cesse de concourir au relèvement de la classe ouvrière et à l'avancement de la profession. Dès là qu'il ne s'inspire d'aucune préoccupation, je ne dis pas confessionnelle, mais simplement morale, ce n'est plus en fait qu'un instrument de coalition, d'hostilité systématique et d'anarchie.

M. Fagniez l'a bien senti. Et c'est pourquoi il ne néglige aucune occasion de louer les associations qui mettent à la base de leurs statuts les principes d'ordre et de moralité, qui développent chez leurs membres « l'esprit d'épargne, de prévoyance, l'amour-propre professionnel ». Il voudrait voir le syndicat renoncer enfin aux chimères socialistes, s'inspirer « de la réciprocité et de la hiérarchie des devoirs », et tendre résolument à assurer à la classe ouvrière les bienfaits que celle-ci est en droit d'en attendre.

Tout plein de ces généreuses pensées, M. Fagniez se rallie au projet de loi déposé par M. Waldeck-Rousseau, le 14 novembre 1899, et qui accorde à l'association ouvrière la capacité commerciale (p. 174-177). Loin de prétendre limiter l'action du syndicat, il est partisan de tout ce qui peut développer chez ses membres l'initiative, l'esprit de corps, tout ce qui les met en contact avec la réalité des affaires. L'opinion est hardie sans doute et ne laisse pas de rencontrer une vive opposition dans les milieux les plus divers. Du moins, M. Fagniez la défend-il très habilement.

Ce qui ne l'empêche pas, quelques pages plus loin, de se séparer nettement de M. Barthou, rapporteur du projet en question, lorsque celui-ci demande « la suppression des pénalités spéciales portées par les articles 414 et 415 du Code pénal contre les violences, les voies de fait, les menaces et les manœuvres frauduleuses commises contre la liberté du travail ». Ses arguments paraîtront à beaucoup péremptoires (p. 180).

Quant au principe de l'obligation en matière syndicale, M. Fagniez ne pouvait s'abstenir d'en parler. Il le fait d'ailleurs dans les termes les plus modérés. L'auteur commence par résumer exactement les revendications des socialistes scientifiques et des

catholiques sociaux et par mettre en pleine lumière l'opposition radicale qui sépare les deux systèmes (p. 181-185). Puis il s'étend, avec une complaisance nuancée de beaucoup de malice, sur les vues de l'école libérale et de l'école de la « paix sociale ». Mais lorsqu'il s'agit de conclure, il n'ose se prononcer catégoriquement.

De la doctrine révolutionnaire, il ne veut évidemment pas. D'autre part, il reconnaît que le principe de l'association libre dans la profession organisée, ou, ce qui revient au même, de la corporation libre dans le corps d'état organisé, jouit d'un incontestable crédit[1]. Mais en fin de compte, s'il se reporte à l'état encore amorphe de l'association professionnelle de notre temps, il ne peut « se défendre d'un grand étonnement, quand il voit qu'on réclame pour des organismes aussi embryonnaires, aussi disparates, aussi énigmatiques, le droit de représenter la classe ouvrière tout entière et de lui imposer, en la faisant sanctionner par l'autorité publique, une réglementation professionnelle ». C'est pourquoi il veut avant tout voir l'association s'organiser. Cette organisation une fois obtenue, « le moment sera venu de se demander s'il ne conviendrait pas d'accorder l'homologation légale à la réglementation professionnelle adoptée par les conseils corporatifs, où siégeraient côte à côte les délégués du syndicat patronal et du syndicat ouvrier ; car les rapports réguliers et amiables des deux classes qui concourent à la production ne seraient pas le trait le moins heureux et le moins extraordinaire du nouveau régime ». Qui n'applaudirait à un langage si pondéré et ne trouverait la position prise par M. Fagniez toute pleine de sagesse dans sa prudence ?

On le voit, si M. Fagniez, dans son ouvrage, s'est proposé avant

1. Il est vrai « dans le domaine doctrinal seulement ». On sait à quoi se résout cette conception préconisée par le marquis de la Tour du Pin et l'*Association catholique*, le corps professionnel comprenant tous les membres d'une profession dans une circonscription à déterminer. Dans ce corps, des syndicats libres, et, à sa tête, un conseil composé de délégués des syndicats. Ces conseils feraient les règlements d'application des lois générales relatives à l'organisation du travail. Celles-ci pourraient être sanctionnées par voie de referendum et devraient être homologuées par les pouvoirs publics. (Cf. G. de Pascal, *le Régime corporatif et l'organisation du travail*, t. II, p. 14-16.) Parmi les tenants de ce système, il y a des divergences, tous ne pouvant s'entendre sur la manière dont seraient représentés dans les conseils les non-syndiqués.

tout de faire de l'histoire, ce n'est pas de l'histoire qui se contente de cataloguer les faits, sans plus. Il a fait sienne cette théorie que M. Levasseur nous exposait récemment en tête de sa belle *Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789* : « L'historien, qu'il raconte les faits ou qu'il les apprécie, est un juge en même temps qu'un narrateur ; l'histoire est faite non seulement pour raconter, mais pour éclairer, sinon pour prouver. » L'auteur expose donc les faits, mais c'est pour en tirer une leçon. S'il met en lumière les faiblesses du syndicat, ce n'est pas pour le condamner sans retour, mais au contraire pour faire ressortir tout ce qu'il y a de bon en lui, tous les bienfaits qu'il est susceptible de procurer, à la seule condition que l'on ne méconnaisse pas sa vraie fonction sociale et que l'on veuille profiter d'une expérience vieille bientôt de dix siècles. Enfin, comme couronnement de sa minutieuse enquête, M. Fagniez essaye de dégager l'orientation future du mouvement syndical et de déterminer la forme d'association, restauratrice ou révolutionnaire, à laquelle « l'avenir viendra donner raison » (p. 187 *sqq.*). Question bien digne de solliciter l'attention de l'historien philosophe, et qui s'impose, mais dont la réponse, toute juste et impartiale qu'elle est, ne saurait, hélas ! qu'ajouter aux angoisses de l'heure présente.

M. Fagniez, il est vrai, nous avait prévenus, sans phrases, qu'il n'appartenait à aucune école et qu'il « n'a eu pour se guider dans un sujet qui soulève tant de contradictions et de débats passionnés que les lumières de l'histoire et d'une enquête personnelle ». Profession de foi qui donnerait à penser que l'auteur repousse en économie sociale toute espèce de principe *a priori* et ne veut connaître d'autre méthode que celle de l'observation. On a pu se rendre compte que, dans la pratique, M. Fagniez sait allier de la manière la plus heureuse l'induction et la déduction. Mais, dans ses jugements, est-il certain que l'auteur ne relève d'aucune école ? Sans parler de certaines tendances qui apparaissent çà et là, avouons que M. Fagniez poursuit un peu bien vivement les adversaires de l'individualisme. N'est-ce pas prêter au reproche d'avoir lui-même quelque penchant trop vif pour une doctrine naguère universellement reçue et maintenant si contestée ? Pareille insinuation toutefois serait prématurée, car M. Fagniez reconnaît loyalement que l'école orthodoxe n'a point guéri les misères qu'elle

dénonçait au public et que « le mouvement d'opinion dont elle est aujourd'hui victime » est juste dans son principe, — encore qu'il risque de se compromettre par son exagération (p. 185-186).

Aussi, quiconque aura, je ne dis pas seulement parcouru, mais étudié avec soin ce nouveau livre, sera contraint d'avouer que « l'observateur ingénu (!) et un peu éclectique » qui l'a écrit, s'il a voulu se dégager de toute attache à quelque école que ce soit, n'a eu en définitive d'autre préoccupation que de suivre les principes de l'école du bon sens.

Et sans doute aussi, en fermant le livre, le lecteur estimera-t-il que cela ne nuit jamais à un savant d'être en même temps un homme d'esprit.

Pedro DESCOQS.

LOURDES

APPARITIONS ET GUÉRISONS[1]

Quoi ! dira-t-on sans doute, encore un nouveau livre sur Lourdes ! — Eh bien ! oui ; et cependant il ne fait pas double emploi avec ses devanciers, car c'est vraiment un livre nouveau. Nous avions d'agréables et émouvants récits ; nous avons enfin une excellente histoire critique des événements de Lourdes.

L'ouvrage est nettement divisé en trois parties qui s'appellent et se complètent : les *apparitions*, les *guérisons*, les *pièces justificatives*.

La sincérité de la voyante, la jeune Bernadette Soubirous, âgée de quatorze ans, est admise sans conteste. Il n'en va pas de même pour la réalité de ses visions et auditions merveilleuses : les adversaires du surnaturel les tiennent *a priori* pour des hallucinations. M. Bertrin établit d'une façon lumineuse les différences qui constituent entre les apparitions miraculeuses et les perceptions morbides une ligne de démarcation infranchissable. L'évidence des faits est tellement éclatante que tous les opposants, qui furent témoins des circonstances extraordinaires au milieu desquelles se déroula la série des dix-huit apparitions, ont fini par en reconnaître publiquement le caractère surnaturel.

Des guérisons innombrables, dues à l'intervention de la Vierge immaculée, sont venues d'ailleurs confirmer, au moins indirectement, la réalité des apparitions et la véracité de Bernadette.

Depuis 1882, un *bureau des constatations médicales* fonctionne régulièrement à Lourdes. Il se charge de vérifier les certificats que les malades apportent, d'examiner les malades eux-mêmes avant et après leur guérison, de les suivre pendant

1. Georges Bertrin, agrégé de l'Université, docteur ès lettres, professeur à l'Institut catholique de Paris, *Histoire critique des événements de Lourdes*. Lourdes, bureaux de l'Œuvre de la grotte ; Paris, V. Lecoffre, 1905. 1 volume in-8, 550 pages, illustré de 20 similigravures hors texte. Prix : 3 fr. 75 ; franco par la poste, 4 fr. 50.

les années subséquentes pour s'assurer de la persistance de la grâce obtenue. Ce bureau est ouvert à tous les médecins, quelles que soient leurs croyances et leur nationalité. Ils ont profité, en grand nombre, de la facilité qui leur est offerte : dans l'espace de quinze ans, deux mille sept cent douze docteurs, dont quatre cent soixante et un venant de l'étranger, ont passé par le *bureau des constatations*. Parmi eux, on compte trois membres de l'Académie de médecine, vingt-six professeurs des facultés françaises, quatorze professeurs des facultés étrangères, huit professeurs des écoles de médecine, quarante-huit médecins ou chirurgiens des hôpitaux, soixante-quatorze internes des hôpitaux. Tous ces médecins éminents ont constaté avec quelle compétence et quelle courtoisie le bureau des contrôles est dirigé par le docteur Boissarie. Celui-ci a consigné le résultat de ses observations dans plusieurs ouvrages, qui ont été très remarqués dans le monde médical, notamment *les Grandes Guérisons de Lourdes*. M. Bertrin n'a eu garde de négliger une source aussi précieuse de renseignements scientifiquement contrôlés : il s'y réfère bien quinze ou seize fois. C'est le meilleur hommage qu'il pouvait rendre au mérite de son précurseur.

Quant aux guérisons opérées par l'intercession de la Vierge de Lourdes, le nombre de celles qu'on a pu constater, de 1858 à 1904, s'élève au total imposant de deux mille six cent soixante-deux. Ce chiffre devrait être porté à cinq mille, si l'on y ajoutait tous les cas qu'on n'a pu enregistrer officiellement à la grotte.

La réalité des faits n'a pas besoin d'être démontrée, puisqu'elle est loyalement reconnue par des adversaires résolus du surnaturel, notamment par le docteur Bernheim, le célèbre chef de l'Ecole de Nancy : « Toutes ces observations ont été recueillies avec sincérité et contrôlées par des hommes honorables. Les faits existent; l'interprétation est erronée. »

Toute la difficulté se concentre donc sur le mode d'interprétation. Nous sommes arrivé au point culminant de l'ouvrage de M. Bertrin. Il énumère toutes les hypothèses imaginées par les incrédules pour échapper à la conclusion d'ordre surnaturel. D'après eux, les guérisons de Lourdes seraient dues aux vertus curatives de l'eau, à la thérapeutique par l'eau, à la suggestion ou bien à des forces inconnues. M. Bertrin s'attaque tour à tour à chacune de ces solutions naturalistes avec une vigueur de

logique qui ne laisse aucune objection sans réponse satisfaisante.

Les vertus curatives de l'eau de Lourdes? — Mais M. Filhol, membre de la Faculté des sciences de Toulouse, chargé officiellement par le préfet de Tarbes de soumettre l'eau de la grotte à une rigoureuse analyse, déclare dans son rapport que « c'est une eau potable, analogue à la plupart de celles que l'on rencontre sur les montagnes dont le sol est riche en calcaire ».

La thérapeutique par l'eau? — Mais, d'abord, beaucoup de malades ont été guéris sans aucun contact avec l'eau froide. Ensuite, même en se bornant aux guérisons obtenues dans les piscines, comment les opposants n'ont-ils pas songé que l'hydrothérapie est ailleurs bien mieux organisée et que pourtant elle ne produit rien de comparable à ce qui se passe à Lourdes?

La suggestion? — Voilà l'objection à la mode. M. Bertrin fait justement remarquer que beaucoup de ceux qui ont ce grand mot sans cesse à la bouche en ignorent la portée exacte. Pour la déterminer, le mieux n'est-il pas de s'en rapporter au témoignage peu suspect du docteur Bernheim, puisqu'il représente avec éclat l'école la plus avancée en matière de suggestion? Or il reconnaît que « c'est dans le champ des névroses que la psychothérapie trouve surtout son application[1] ». Et même dans ce champ ouvert à son action, nombre de maladies lui échappent, notamment tous les états pathologiques qui résultent de la « neurasthénie héréditaire[2] ». Le docteur Bernheim avoue, en outre, que la suggestion est impuissante à guérir les lésions organiques : elle ne peut « réduire un membre luxé, dégonfler une articulation gonflée par le rhumatisme, restaurer la substance cérébrale détruite..., résoudre une inflammation, arrêter l'évolution d'une tumeur ou d'un processus de sclérose[3]... », etc. Bref, l'efficacité de la thérapeutique suggestive est très limitée, s'il est question des maladies nerveuses; elle est nulle, directement, s'il s'agit de guérir les maladies organiques. Il faut noter enfin que cette thérapeutique, quand elle est efficace, n'opère que progressivement : elle exige toujours la collaboration d'un temps plus ou moins long.

Après avoir emprunté au grand suggestionneur de l'École de

1. Bernheim, *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie*, p. 319. Paris, 1903.
2. *Ibid.*, p. 337. — 3. *Ibid.*, p. 321-325.

Nancy ces principes directeurs, M. Bertrin en fait une application triomphante aux événements de Lourdes. L'ensemble des maladies nerveuses guéries ne constitue pas la *treizième partie* du nombre total des guérisons. Le reste comprend des maladies organiques, réfractaires à l'action suggestive : 571 cas pour la tuberculose sous toutes ses formes ; 394 pour les maladies de l'appareil digestif et de ses annexes ; 68 pour les maladies de l'appareil circulatoire, dont 34 pour celles du cœur ; 99 pour les maladies de l'appareil respiratoire (bronchites, pleurésies) ; 41 pour les maladies de l'appareil urinaire ; 96 pour les maladies de la moelle ; 383 pour les maladies cérébrales ; 95 pour les affections des os ; 128 pour les affections des articulations ; 31 pour les affections de la peau ; 69 pour les tumeurs ; 107 pour les rhumatismes ; 15 pour les cancers ; 27 pour les plaies ; 34 aveugles et 28 sourds-muets ont été guéris.

Ces chiffres ont leur éloquence : il est manifeste que, pour établir le caractère surnaturel des guérisons de Lourdes, on aurait le droit de se borner à ces cas de maladies organiques si nombreuses et si variées. On pourrait donc, *ad abundantiam*, abandonner aux rationalistes les cas des maladies nerveuses. Mais ce serait là une générosité mal entendue. Les médecins constatent en effet que là où la suggestion agit, elle agit lentement. Or, l'un des traits significatifs des guérisons durables de Lourdes, c'est leur instantanéité. Ce caractère à lui seul suffirait pour les distinguer radicalement des améliorations obtenues à grand'peine dans les cliniques, améliorations qui souvent, d'ailleurs, ne sont que passagères.

Mais M. Bertrin apporte encore une autre réponse plus simple et plus obvie ; il nie catégoriquement la supposition des adversaires : il n'y a pas de suggestion à Lourdes. Voici ses preuves. On sera bien forcé d'admettre d'abord que la suggestion n'a pas eu de prise sur les tout petits enfants, dénués de raison, qui ont recouvré la santé à Lourdes. D'autres malades, adultes, ont été guéris loin des piscines, après leur retour de pèlerinage, quand ils n'avaient plus que peu ou point d'espoir, quelques-uns même pendant leur sommeil. Voilà encore une catégorie qui échappe à l'influence suggestive. Le recours à la suggestion, qui ne peut expliquer leur cas, ne saurait être logiquement appliqué aux cas similaires, parce qu'une bonne explication doit s'étendre à tous

les faits de même espèce. D'ailleurs les personnes qui ont assisté aux exercices pieux des pèlerinages ont observé que les invocations auxquelles répondent les malades et la foule qui les entoure n'ont aucunement la forme impérative. Ce n'est pas ainsi que procèdent les suggestionneurs. Chacun sait qu'on n'arrive à suggestionner les autres que par des formules catégoriques, au moyen desquelles on leur impose une conviction déterminée.

Mais (et c'est là le dernier retranchement où se réfugient les partisans de la suggestion) ce sont les malades qui se suggestionnent eux-mêmes : « La foi fait des miracles, parce que la foi est aveugle, parce qu'elle ne raisonne pas, parce qu'elle supprime le contrôle et s'impose à l'imagination[1]. » Ainsi, d'après le docteur Bernheim, le grand facteur des miracles de Lourdes, c'est une confiance aveugle en la certitude de la guérison. Il y a là un rapprochement qui n'a rien de fondé. Pour obtenir, au moyen de la suggestion, la diminution ou la disparition d'une douleur, il faut que le malade soit absolument convaincu qu'il ne souffre pas ou qu'il va cesser de souffrir. S'il y a doute, hésitation de sa part, la suggestion n'opère pas. Or les pèlerins qui viennent chercher la santé à Lourdes ne peuvent avoir cette conviction absolue : ils sont donc placés en dehors des conditions nécessaires à l'efficacité de la thérapeutique suggestive. Ils ne peuvent l'avoir, parce que la seule espérance que leur religion leur permette, c'est une espérance conditionnelle ; la seule confiance qu'elle autorise, c'est une confiance résignée d'avance à ne pas obtenir le résultat désiré, s'il n'est pas conforme au bon plaisir divin. Les dispositions qu'ils doivent avoir ont été formulées, il y a longtemps, par ce malade qui disait à Jésus, avec l'accent d'une foi imprégnée de résignation : « Seigneur, *si vous voulez*, vous pouvez me guérir. » Or, en pareille occurrence, la suggestion demeure impuissante.

Les forces inconnues ? — Telle est la suprême ressource de l'incrédulité aux abois. Elle est du reste assez humiliante puisqu'elle est un aveu d'ignorance et d'impuissance. On pourrait lui appliquer le mot cinglant que Maine de Biran adresse aux philosophes qui, à bout de raisons et d'arguments, recourent à l'innéité : « C'est le coup de désespoir des savants ; c'est la mort de la

1. Bernheim, *op. cit.*, p. 52-53.

science. » Cependant, comme cette objection a la bonne fortune de faire impression sur beaucoup d'esprits, M. Bertrin a bien fait de la réfuter avec un soin tout particulier : il y a admirablement réussi. Jugez plutôt. Les lois nouvelles, que les savants ont établies dans la suite des siècles, ne sont jamais venues contredire les lois antérieures certaines, admises universellement. Or, c'est une loi certaine, admise universellement, que les désordres d'une maladie organique ne se réparent pas instantanément, que les tissus lésés ou disparus ne se guérissent ni ne se reconstituent pas en un clin d'œil. Parmi les lois à découvrir, que l'avenir tient en réserve, il n'en pourra surgir aucune qui contredise celle-là. Pourquoi ? Parce que son apparition serait la preuve manifeste de la destruction des lois qui régissent présentement l'évolution des phénomènes biologiques : nous sortirions de l'état actuel pour passer sous l'empire d'une nature physique diamétralement opposée à la précédente. Ce serait un nouvel ordre de choses.

Mais enfin concédons à nos adversaires qu'il y a une loi ignorée qui s'exerce à l'encontre de lois certaines connues. Comment se fait-il alors que les pèlerins de Lourdes soient seuls à jouir du privilège insigne de bénificier de cette loi mystérieuse qui rende subitement la santé ? Cependant ils n'en soupçonnent pas l'existence et ils ne savent comment on peut la mettre en mouvement. Pourquoi donc agit-elle pour eux et pour eux seuls ? A ces questions pressantes, inévitables, l'incrédule n'a pas de réponse : il se récuse, se tait, fait un saut dans l'inconnu. Le croyant, au contraire, appuyé sur l'ensemble des faits et des raisonnements qui précèdent, répond en toute raison et logique : Oui, ici, il y a une force qui opère ; mais une force connue, la force même de Dieu mise au service de la Vierge toute bonne : *Digitus Dei est hic.*

Telle est, en bref, cette discussion vivement menée par M. Bertrin pour déterminer le caractère des faits extraordinaires qui se passent, à la grotte de Lourdes, depuis bientôt cinquante ans. Elle est suivie de quelques récits, du plus grand intérêt, où l'auteur nous raconte, avec d'émouvants détails, les guérisons de sept malades, dont les cas sont typiques et variés. Il fait notamment passer sous nos yeux les miraculées dont Zola parle dans son roman sur *Lourdes* : ce lui est une excellente occasion de redresser les erreurs, parfois volontaires, du trop fameux romancier, et de recueillir ses aveux, parfois très significatifs.

La troisième et dernière partie de l'ouvrage est un précieux recueil de *Notes et documents* qui éclairent et corroborent les deux premières : pièces relatives à la piquante déconfiture du docteur Voisin qui avait affirmé l'internement de Bernadette comme folle ; pèlerinages faits à Lourdes de 1867 à 1903 ; nombre des médecins venus à Lourdes de 1890 à 1904 ; liste des guérisons obtenues à Lourdes de 1858 à 1904 ; statistique des guérisons par nature de maladies ; nombre de procès-verbaux rédigés par le *bureau des constatations médicales* ; rapport de M. Filhol sur la composition de l'eau de Lourdes ; certificats et attestations de médecins ; enquête sur le cas de Pierre de Rudder, etc.

Ce livre a déjà, nous le savons, porté la lumière et la paix dans plusieurs esprits de bonne foi, incertains et troublés. On peut le donner aux croyants et aux incrédules, aux ennemis comme aux amis. Il semble destiné au plus grand succès, et il le mérite, parce qu'il est tout ensemble instructif et intéressant, bien composé et bien écrit. Mgr l'évêque de Tarbes l'a présenté au Congrès marial de Rome, où on lui a fait le plus favorable accueil. La première édition a été enlevée en quelques semaines. La deuxième vient de paraître.

Après ce que nous venons de dire, nul ne s'étonnera que l'*Histoire critique des événements de Lourdes* ait reçu de Pie X un bref très élogieux.

GASTON SORTAIS.

« LE RAMEAU D'OR »

Le livre de M. J.-G. Frazer[1], dont je m'excuse de parler si tard aux lecteurs des *Études*, est moins un ouvrage doctrinal (encore qu'il soit dominé par une idée systématique) qu'un recueil considérable de faits et de documents vérifiés. Le champ qu'a embrassé l'auteur est celui des croyances, coutumes et superstitions populaires dont l'ensemble porte le nom de *folklore*. Dans cette jungle quasi impénétrable, M. Frazer a frayé des passes, indiqué des points de repère, et colligé en particulier ce qui se rapporte aux cultes agraires et sylvestres, aux pratiques magiques des paysans et des sauvages : les résultats de cette exploration, poussée à travers tous les temps et tous les pays, ont été finalement consignés en trois énormes volumes (1900 ; 1re édition en deux volumes, 1890), auxquels un mythe classique, celui du *Rameau d'or*, que Renan avait utilisé déjà dans son *Prêtre de Némi*, a fourni un titre. Les traducteurs français, feu R. Stiébel et M. J. Toutain, ont, avec l'agrément de l'auteur, modifié le plan du livre et élagué quelques détails peu importants. Le premier volume de leur excellente adaptation, le seul paru, concerne la magie et la religion dans les rites populaires, et les tabous.

Il est impossible de rendre un compte détaillé du contenu de ce volume : on ne résume pas un répertoire. L'auteur nous jette d'ailleurs, dès le début, *in medias res*, et commence d'étaler les étranges et surabondantes richesses de sa patiente érudition. On reste confondu en face de cet amas prodigieux de faits bizarres, de traditions uniformes jusque dans leur incohérence ; c'est un mauvais rêve. Seulement, et ceci est considérable, c'est *le même* cauchemar, sensiblement, qui a hanté l'humanité tout entière, celle d'autrefois et celle d'aujourd'hui ; mêmes superstitions en Chine et en Écosse, mêmes formulaires magiques (ou peu s'en faut) chez les Égyptiens anciens et chez les Apaches, en Malaisie

1. J.-G. Frazer, *le Rameau d'or*, étude sur la magie et la religion. Traduit de l'anglais par R. Stiébel et J. Toutain. Tome I. Paris, Schleicher, 1903.

et en Bohême. Une bibliographie abondante permet au lecteur une vérification que l'exactitude reconnue de M. Frazer rend d'ailleurs moins nécessaire[1], et le nombre des citations presque impossible. Successivement, nous voyons se dérouler sous nos yeux les pratiques de la magie imitative — envoûtements, conjurations, charmes et philtres, recettes pour la pêche, la chasse et la guerre, géomancie — et sympathique. Ensuite les magiciens : empiriques, faiseurs de pluie, rois et dieux sorciers, leurs pouvoirs et leur sort. Vient enfin l'étude détaillée des conséquences de ces conceptions populaires, les tabous ou interdictions, rendant sacré, et par suite intangible, dans certaines conditions déterminées, un groupe d'objets ou de personnes ; l'action des sorciers sur l'âme humaine, et les contes ou mythes qui en résultent.

Ce n'est pas, on le comprend de reste, une lecture édifiante, ni qui fasse honneur à l'esprit humain : partout mêmes superstitions, mêmes habiletés de sauvage, mêmes coutumes étranges, obscènes, parfois cruelles, mêmes conceptions falotes, enfantines jusque dans leur complexité ; partout la peur de forces incertaines et redoutables, jamais pleinement captées ou conjurées, le scrupule dans l'accomplissement de rites incompris ou inefficaces. Il fait bon se rappeler que ce tableau consciencieux se restreint volontairement à certains des traits les plus infimes — les plus enracinés aussi — de l'âme populaire.

Un chapitre important (liv. I, chap. III) et qui, à vrai dire, porte la pensée dominante de l'auteur, et suggère l'interprétation des faits accumulés dans ce volume et les suivants, traite de la magie en elle-même et dans ses rapports avec la religion. D'après M. Frazer, « la conception fondamentale [de la magie] est identiquement celle de la science moderne ; tout le système repose sur la foi, aveugle sans doute, mais réelle et ferme, dans l'ordre et l'uniformité de la nature. Le magicien est convaincu que les mêmes causes produiront toujours les mêmes effets ; que la célébration

1. J'entends l'exactitude à citer ses sources ; car, pour les faits eux-mêmes, il y a lieu de tenir compte de la tendance des folkloristes à généraliser leurs observations, à donner comme très répandues des coutumes et des traditions dont il n'existe que de rares indices. A qui persuadera-t-on par exemple que « les disciples de saint Colomban l'adoraient comme l'incarnation du Christ » (p. 155) ?

de la cérémonie convenable, accompagnée par le charme qu'il faut, amènera toujours le résultat désiré, sauf, bien entendu, dans le cas où un sorcier plus puissant empêchera ses incantations de réussir. » (P. 64.) L'erreur de la magie consiste dans l'ignorance de ce que sont ces lois naturelles, ignorance qui amène à employer des moyens absolument inefficaces, fondés eux-mêmes sur les lois psychologiques de l'association des idées par similitude ou proximité : le semblable attire son semblable; en produisant artificiellement un simulacre de pluie, on la fera tomber, en imitant les signes précurseurs de l'orage, on le déchaînera... La magie est une science manquée.

La religion a, d'après M. Frazer, un principe très différent : loin de supposer le déterminisme des phénomènes naturels, elle les fait dépendre d'une volonté supérieure, qu'il s'agit de concilier. Il est vrai que la magie a souvent affaire aussi à des esprits, à des agents personnels, mais elle ne les traite pas de même. L'homme religieux implore, sacrifie, fléchit une puissance qui le dépasse; le magicien essaye de la contraindre par des rites déterminés, certainement efficaces s'ils sont correctement exécutés[1].

De ces notions, qui contiennent, semble-t-il, une grande part de vérité au moins descriptive, M. Frazer passe à l'étude des relations qui existent entre magie et religion. Là, il abonde dans le sens de ses études préférées, au point d'énoncer les thèses suivantes : la magie est universelle, primitive, *antérieure à la religion*; cette dernière s'est dégagée des rites magiques quand on a commencé de s'apercevoir de leur inefficacité. Mais la religion n'a conquis à son empire que lentement, et d'une façon précaire, les âmes plus hautes; de sorte que, aujourd'hui encore, la magie coexiste partout avec elle, maintenant dans l'humanité prise d'ensemble « un substratum de sauvagerie qui est une perpétuelle menace pour la civilisation... Nous vivons sur une croûte très mince, que peuvent à chaque instant crever les forces souterraines qui sommeillent au-dessous d'elle. » (P. 79.)

Les arguments que propose l'auteur à l'appui de ces considérations sont, heureusement, peu persuasifs. Ils impliquent d'abord les postulats les plus contestables, les plus ruineux de la théorie

1. On peut voir à ce propos les importantes remarques du R. P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (2e édition, 1905), Introduction : *les Origines de la mythologie et de la religion.*

évolutionniste : ce qui est inférieur est premier, dans tous les ordres ; le sauvage est un primitif, non un dégénéré ; la religion et la magie ont une source commune, qui est l'effort de l'homme pour capter ou se concilier les forces antagonistes qui l'entourent. Plusieurs de ces théories sont du ressort de la philosophie, les autres sont des cadres systématiques auxquels les faits devront, bon gré mal gré, se plier. On n'attend pas ici une discussion qui nécessiterait des développements considérables[1]. Je me borne à remarquer d'abord que, *dans l'hypothèse même de l'évolution*, c'est la forme postérieure prise par l'idée qui projette surtout de la lumière sur cette même idée, considérée dans son stade antérieur. Puisque, par définition, il y a continuité stricte, la notion explicite permet de déterminer ce qu'elle contenait en germe, à l'état implicite, et sa direction[2]. Prendre pour terme de comparaison, comme le fait M. Frazer, ce qu'il y a de plus infime, et y ramener les développements ultérieurs, c'est condamner, ou du moins méconnaître, ces développements.

Mais il y a plus, et il faut redire que l'énorme quantité de faits réunis par M. Frazer — l'impression de masse s'atténue d'ailleurs quand on se souvient de l'immensité chronologique et géographique du cadre adopté par l'auteur — ne prouve nullement les théories qu'il en tire. L'universalité de la magie n'autorise pas plus à la considérer comme la source de la religion, que l'universalité des faiblesses humaines n'autorise à donner pour ancêtre, à l'homme moral, le « gorille lubrique et féroce ». Elle prouve seulement la misère incurable de l'humanité, livrée à ses propres forces, et la grandeur de la tâche, jamais achevée, que poursuit la religion. Je crains bien que l'auteur n'ait été, jusqu'à un certain point, victime de sa compétence spéciale : les aliénistes aussi sont sujets à voir partout des vestiges, ou des transformations, d'un état mental pathologique. Il y a, en chacun de nous, un automate, voire un fou, possible ; mais il ne suit pas de là que le contrôle de la raison soit un fait postérieur, et que le déséquilibré soit le primitif. Ainsi il y a, même dans le civilisé, même dans le chrétien, un magicien possible : l'illusion de la pratique super-

1. Cette discussion a été faite, en partie, par M. Andrew Lang ; en particulier on peut voir son *Making of religion*. 2e édition. London, 1900.

2. Je renvoie pour le développement aux belles pages de M. Edw. Caird, *The Evolution of religion*, t. I, p. 40 *sqq.* 1893.

stitieuse et du sortilège efficace nous guette, et fait de nombreuses victimes là surtout où l'hérédité la propage, où l'ignorance religieuse et morale lui laisse le champ libre. Cette constatation est assez inquiétante pour ne pas l'exagérer ou l'ériger en thèse générale.

Le livre de M. Frazer appelle donc, dans sa partie « constructive » les plus graves réserves; mais ces réserves faites, il n'est que juste d'insister sur l'intérêt de son travail, et son utilité pour tous ceux qui s'occupent d'histoire et de psychologie religieuse. Nulle part on ne trouvera, sur le fait de la magie, autant d'indications curieuses, méthodiquement groupées et sériées, pourvues de références exactes. C'est un instrument de travail indispensable à qui peut et sait en user sobrement.

Léonce de GRANDMAISON.

BULLETIN D'HISTOIRE MODERNE

I. Avant le Concordat. — II. Mme Récamier et l'empereur. — III. Comment se formaient les préfets de Napoléon. — IV. La rupture avec Rome en 1809. — V. Le congrès de Vienne et le Saint-Siège.

Le jour où il recevait M. Frédéric Masson à l'Académie française, M. Brunetière le félicitait de n'avoir « pas craint d'admirer en Napoléon le génie de l'autorité, de l'ordre et de la règle, dont on dira ce que l'on voudra, mais qui n'en seront pas moins, et toujours, les premiers biens des hommes et des sociétés ». Le passage fut couvert d'applaudissements. C'était indiquer que « ces premiers biens » nous manquent fort aujourd'hui. Et par là s'explique le fait que Napoléon continue d'être fort à la mode. Le gouvernement fait tout ce qu'il peut pour que cela dure.

Parmi les livres qui se multiplient sur le premier Empire, en voici quelques-uns des plus récents. J'essayerai d'en dégager quelques questions plus neuves ou plus intéressantes ou plus importantes, ajoutant, au besoin, au travail des auteurs.

I

M. de Lanzac de Laborie inaugure une série d'études sur Paris pendant le Consulat et l'Empire. Nous retrouverons là, sans doute, « la substantifique moelle » des textes patiemment colligés par M. Autard, dans les recueils que tout le monde connaît.

Le meilleur chapitre du volume paru, le plus important et le plus nourri, est celui qui est consacré à « la vie religieuse avant la mise en vigueur du Concordat ». Des travaux considérables guidaient ici l'auteur. Il en a profité avec ses dons habituels de méthodique clarté.

En mai 1800, la police de Fouché prétend qu'il y a à Paris deux cent quatre-vingts prêtres, dont cent soixante-quatorze constitutionnels et cent huit non jureurs ou rétractés. Les *Annales* de l'abbé de Boulogne nous parlent, à la même date, de deux cents oratoires particuliers. Les registres conservés dans les

archives paroissiales prouvent que, dans trente-trois églises, les sacrements sont alors administrés d'une façon régulière et publique.

De ces faits, d'autres que M. de Lanzac ne manquent pas de conclure que le culte catholique se rétablissant de lui-même, le Concordat n'était utile qu'à l'ambition de Bonaparte. Il ne faut point se lasser de dénoncer cette contre-vérité historique. Les bienfaits du Concordat consistent, semble-t-il, en ceci : le libre exercice de la religion catholique garanti, la publicité du culte autorisée, la hiérarchie rétablie sans conteste, la question des biens nationaux réglée pour les consciences. Lequel donc de ces quatre points n'intéressait pas la paix sociale ? Lequel pouvait être déterminé, d'une façon durable, sans une volonté formelle du premier consul ou une intervention du pape ?

A Paris, la plupart des églises ne se sont ouvertes qu'après le 18 Brumaire. Et si des prêtres non schismatiques ont pu les desservir en toute sécurité, c'est qu'ils ont souscrit cette promesse de fidélité à la constitution de l'an VIII dont l'habile tolérance de Bonaparte avait fait l'unique condition du ministère ecclésiastique.

Il y a une politique concordataire, avant le Concordat. Les actes en sont calculés et progressifs. A mesure que le premier consul connaît mieux le véritable état de l'opinion et que son autorité s'affermit, il marque avec plus de netteté sa résolution de rompre avec les pratiques antireligieuses des gouvernements précédents et de rendre la liberté d'autrefois à cette religion catholique qui, manifestement, demeure celle de la majorité des Français.

Toutefois, au milieu de ces mesures de sagesse, une chose déconcerte : la liberté que prennent des ministres et des préfets de faire des circulaires ou de prendre des décisions dont l'esprit est tout imprégné d'un jacobinisme vexant et odieux. M. de Lanzac signale avec soin ces singularités : par exemple, la circulaire du 8 fructidor an VIII par laquelle le ministre de l'intérieur défend aux directeurs des écoles privées de férier le dimanche ; la suppression des *Annales* de l'abbé de Boulogne ; l'injonction à un marchand de faire disparaître de son étalage des tableaux représentant des objets du culte catholique ; la lettre de Frochot aux maires de Paris pour prohiber la sonnerie des cloches et les

draps mortuaires marqués d'une croix; les fameuses instructions de Fouché contre les prêtres non jureurs; la jalouse surveillance exercée par Dubois sur les prédicateurs et l'internement à Bicêtre du plus fameux d'entre eux, l'abbé Fournier[1].

Ce que M. de Lanzac observe pour Paris se retrouve dans les départements, et, naturellement, avec un contraste plus accusé encore. Pourquoi cette contradiction apparente? L'auteur ne l'examine pas, mais elle l'a, dirait-on, amené à penser que ni les croyants, ni les incrédules, même après les premières mesures de tolérance religieuse et le *Te Deum* de Milan, ne supposaient que Bonaparte songeât à rendre au catholicisme une place officielle dans la société moderne[2].

La déduction n'est pas rigoureuse. Si quelques incroyants faisaient ces calculs, ils se souvenaient bien mal de ce proconsulat de Mombello, où, dès 1797, le général qui venait d'imposer la paix aux Autrichiens et au pape préludait, d'une façon si frappante, à la politique de 1802. D'autres voyaient plus clair dans les conséquences du 18 Brumaire. Les cartons des Archives nationales gardent encore quelques pièces, comme le premier consul en dut recevoir beaucoup, quand il eut manifesté son intention d'apaiser les querelles religieuses. On lui donne des conseils pour résoudre le problème de la paix sociale. Ce sont des prêtres émigrés, des catholiques pleins de foi, des révolutionnaires assagis qui lui envoient des recettes de réconciliation universelle.

Si l'espace ne m'était ici mesuré, je transcrirais tout au long un projet de pacification religieuse, en sept considérants et quatorze articles, qui arriva de Marseille à Bonaparte le 7 germinal an IX. J'en citerai au moins quelques lignes.

« Le soussigné Flory, ex-employé dans la ci-devant administration du district de Marseille », estime que le vœu de la grande majorité des Français pour le « rétablissement du culte catholique doit être pris en considération par le gouvernement »; que surtout « après tant d'agitations et de secousses » tout « ce qui peut contribuer à maintenir la paix entre les citoyens » et « à faire naître dans toutes les classes de la société les vertus morales, civiles et domestiques ne saurait être indifférent au

1. *Paris sous Napoléon, Consulat*, p. 299, 318, 319, 321, 328. Paris, Plon. In-12.

2. *Ibid.*, p. 341.

magistrat suprême de la République ». Sans vouloir « décider » les moyens à prendre et avec tout le « respect » qu'il porte à l'autorité souveraine, il propose à Bonaparte « ses vues ». En voici une :

Les évêques français actuellement existants sont autorisés à se réunir dans le lieu où ils jugeront convenable, à l'effet de se concerter sur les moyens qui viennent d'être indiqués pour le rétablissement uniforme du culte catholique, de correspondre, s'il est nécessaire, pour cet objet avec Pie VII occupant le Saint-Siège, afin d'éteindre l'espèce de schisme que les dernières lois politiques, concernant le ci-devant clergé, ont occasionné dans l'Église de France ; et de faire tous les règlements que la conservation de la religion, le rétablissement de l'antique discipline et le maintien des bonnes mœurs pourront exiger.

De tels articles, par la confiance naïve dont ils témoignent à l'égard de l'épiscopat, feraient sourire l'astuce de nos radicaux séparatistes. Ils n'en sont pas moins la preuve que Bonaparte n'a pas été seul à comprendre que l'autorité civile ne pouvait à elle seule régler, d'une façon équitable, pacifique et durable, le statut légal de l'Église de France. Ils marquent aussi que « les vues bienfaisantes » du premier consul faisaient espérer aux esprits clairvoyants qu'il saurait, sans restreindre la liberté des cultes, rendre au catholicisme la place à laquelle lui donnait droit le nombre prépondérant de ses fidèles.

Aucune trace ne demeure de l'accueil fait par Bonaparte au projet que lui soumettait ce Marseillais « ami de la morale et d'une sage liberté ». Mais il est bien évident que de pareilles pièces ne pouvaient que l'affermir dans ses desseins de traiter avec Rome : il y voyait avec raison exprimée l'opinion du pays ; et cela lui faisait tenir en parfait mépris la prose jacobine de Dubois ou de Fouché. Politiquement, l'appui du bon sens public était plus précieux que celui d'une poignée de drôles qui regrettaient les violences de Fructidor. Mais, d'autre part, cette minorité attardée dans les pratiques révolutionnaires avait ses partisans à travers la France entière. Dans la pensée de Bonaparte, il fallait satisfaire la multitude des catholiques attachés à leur religion, sans révolter brusquement leurs bourreaux d'autrefois : la sécurité de sa personne, l'origine de son pouvoir, l'action profonde qu'il rêvait pour son gouvernement, lui faisaient une loi de travailler à la fusion des partis. Une habile temporisation, une savante gradation dans l'oubli des lois révolutionnaires était donc

imposée au consul par les circonstances. Et par là s'explique la liberté laissée à Fouché, à Dubois et à Frochot de contrecarrer, par quelques actes isolés, la tolérance de la politique consulaire.

Il y a autre chose, et qui est moins à l'éloge de Bonaparte. La défiance où il est — et où il sera toujours — de la puissance sacerdotale l'incline à penser qu'il n'est pas mauvais que les prêtres ne triomphent pas trop, ni trop vite; il faut qu'ils sachent que loin de se laisser dominer par eux, le consul n'hésitera pas, s'ils empiètent, à « mettre son bonnet de travers » et à réprimer durement leurs indiscrétions. De plus, et tant que les affaires du Concordat ne sont pas réglées, ce négociateur peu scrupuleux n'est point fâché de peser sur la cour de Rome par la crainte : volontiers il laisse prendre aux mouvements du jacobinisme une certaine ampleur; le gouvernement n'en apparaîtra que plus méritant et plus courageux à vouloir une paix religieuse si ouvertement et si violemment combattue; et le pape, touché de cette attitude, sera mieux disposé aux concessions. Voilà, sauf meilleur avis, comment se gouverne la politique religieuse de Bonaparte du 18 Brumaire à 1802.

Une dernière observation, avant de quitter le livre intéressant de M. de Lanzac. Il met en doute l'exactitude d'un rapport d'après lequel il y aurait eu à Paris, en 1801, deux cent soixante-quatorze ex-religieuses vivant en communauté et réparties en quarante et une maisons[1]. Plût à Dieu que tous les dires de la police fussent aussi véridiques! Ici même le fait qui surprend l'auteur a été signalé[2]. On pourrait raconter une perquisition chez des sécularisés, en l'an IX : j'ai entre les mains les procès-verbaux de l'affaire, jusques et y compris les noms et les adresses des perquisitionnés. Ils n'étaient pas deux cent soixante-quatorze, mais quatre cent quatre ex-congréganistes vivant par petits groupes, un an avant la promulgation du Concordat.

II

M. Herriot, professeur de rhétorique supérieure au lycée de

1. *Op. cit.*, p. 318.
2. Voir *Etudes*, 5 mars 1901, p. 641; 20 avril 1901, p. 187.

Lyon, vient de consacrer à Mme Récamier deux volumes qui ont été laurés, en Sorbonne, de la couronne du doctorat[1].

Ce travail est arrangé avec art ; il a été préparé avec une patiente et minutieuse précision. Mais peut-être l'auteur aurait-il hésité devant sa tâche s'il n'avait eu la bonne fortune de voir s'ouvrir devant lui les archives des Loménie. Bien que M. Herriot — ce sont les expressions mêmes de M. Ch. de Loménie — soit « parfaitement dégagé des sentiments et des influences qui ont eu le salon de Mme Récamier pour foyer[2] », les héritiers des précieux papiers de Juliette les ont communiqués avec empressement. Cette intelligente et courageuse générosité est trop rare et trop honorable pour n'être pas signalée ici avec éloge.

Malgré les nouvelles informations qu'il nous apporte, le livre de M. Herriot ne nous laisse pas une autre impression que celui de Mme Lenormand : mariage déconcertant, succès mondains, longue théorie de soupirants au nom fameux, crises d'âme, nous connaissions déjà tout cela, quoique dans un détail moins sûr et moins abondant. La lecture de l'ouvrage achevée, deux impressions vives demeurent. On ne saurait s'empêcher de trouver un peu vide cette vie que des hommages illustres suffisent à remplir. Et puis, le secret nous échappe de la rapide et longue influence que Mme Récamier exerça sur la plus haute société de son temps, à moins que la beauté et le bon sens, la bonne grâce très douce et la fidélité, l'art consommé d'une « coquetterie angélique », — pour reprendre un mot de Sainte-Beuve, — ne soient précisément l'infaillible moyen d'assurer à une femme sans lettres une sorte de royauté littéraire.

Des deux volumes de M. Herriot le premier seul nous retiendra. J'essayerai de m'en aider pour rappeler à nos lecteurs comment Napoléon fut amené à des rigueurs contre une belle dame que Barante déclarait la plus « inoffensive » du monde.

Si l'on en croit Mme Lenormand, le consul n'aurait point commencé par la haine ; il aurait songé à introduire Mme Récamier à la cour, et Fouché, chargé de pressentir cette « femme pure » aurait été éconduit. Vraie ou non, l'aventure n'est pas d'importance. Ce

1. *Madame Récamier et ses amis.* Paris, Plon. 2 volumes in-8.
2. *Le Correspondant*, 25 février 1905, p. 714.

n'est point d'un froissement de prétendant écarté que vinrent à Mme Récamier ses disgrâces. Mais, par ailleurs, ceux qui contestent les avances de Napoléon ne semblent point passer les limites, quand ils appuient leurs dénégations sur ce fait que Mme Récamier, si recherchée fût-elle, n'était que la femme d'un banquier.

Bonaparte savait distinguer entre les gens d'affaires. On sait avec quel soin jaloux, dès le 18 Brumaire, il marqua son mépris pour les agioteurs : c'était une manière expressive — et combien nécessaire ! — de marquer que les jours du Directoire avaient pris fin. Joséphine, la première, avait grand besoin qu'on la séparât du commerce des fournisseurs. Et son mari n'y manqua point. « Je consens, disait-il, à ce que vous dîniez chez les banquiers, ce sont des marchands d'argent ; mais je ne veux point que vous alliez chez des fournisseurs, ce sont des voleurs d'argent[1]. » Et comme il autorisait sa femme à dîner chez les « marchands d'argent », lui, chef d'État, ne se défendait point de recourir à eux, pour essayer de refaire les finances publiques. Le 3 frimaire an VIII, à onze heures du matin, il convoqua au Luxembourg les principaux banquiers de Paris, il les harangua, et ils souscrivirent d'enthousiasme pour un emprunt de 12 millions proposé par le ministre des finances. Mais s'il se servait des banquiers, s'il aimait avoir pleins ses coffres, afin de répandre généreusement sur ses bons serviteurs et sur son peuple une pluie d'or bienfaisante, Napoléon estimait que l'argent n'était pas le premier bien d'une nation et il a tenu à l'écart des honneurs les manieurs d'argent les plus probes. Sous son règne, il n'y eut que deux agents de change décorés et un banquier sénateur. S'il fit à la banque sept barons, encore le franc quartier de leur écusson ne marque-t-il point que ces nouveaux nobles viennent de la finance[2].

Il paraît donc absolument improbable que l'empereur, surtout au lendemain du sacre, ait jamais pensé à faire de Mme Récamier une dame du palais, et que celle-ci, comme le pense M. Herriot, ait eu à rivaliser de dignité hautaine avec les Montmorency, au temps où ces gentilshommes prenaient en conseil de famille la résolution solennelle de ne point accepter de charge à la cour de Napoléon.

1. F. Masson, *Jadis*, p. 246. — 2. *Ibid.*, p. 250.

A la réunion du 3 frimaire an VIII, le banquier Récamier était présent ; il fut même désigné comme l'un des sept commissaires chargés d'aviser aux moyens d'assurer l'emprunt. Quelques mois plus tard, il fit au gouvernement, avec Germain, une avance de 1 326 000 francs[1]. Si singulier et séparé que fût le ménage Récamier, de tels actes ne sont pas sans indiquer une certaine faveur pour le coup d'État de Brumaire et quelque confiance dans le premier consul. Il est vrai que dans le brillant salon de l'ancien hôtel Necker acheté par Récamier fréquentent Bernadotte, Masséna et Moreau, tous rivaux de Bonaparte ; mais Eugène et Lucien ne sont pas moins assidus rue du Mont-Blanc. Ce n'est que peu à peu que Mme Récamier entrera dans une opposition qui finira par la conduire en exil.

La destitution de son père, qui était administrateur des postes, la ruine de son mari, obligé de se déclarer en faillite, la condamnation de Moreau en l'an XII, mirent sans doute dans l'âme de Mme Récamier quelque amertume. Mais à regarder la chose de près, il semble que ce soient les hautes relations avec le faubourg railleur de l'empire et surtout la liaison avec Mme de Staël qui aient tourné cette amertume en aversion irréparable. Le désir et le goût de plaire étaient le fond même de cette nature charmante. De là, d'incomparables triomphes, mais aussi une faiblesse inévitable : comment cette petite bourgeoise de Lyon n'aurait-elle pas été dominée par la joie de voir à ses pieds les premiers barons de France ; comment cette femme incapable d'écrire autre chose que de courts billets, d'ailleurs exquis de simplicité, n'aurait-elle pas succombé sous la pensée enivrante qu'un écrivain à qui l'on prêtait du génie, et dont les livres étaient des événements pour Napoléon lui-même, ne pouvait se passer de l'aimer? Là elle devait fatalement mettre le charme le plus pénétrant de sa vie. Là donc doivent se cacher les secrets ressorts de sa conduite.

Sans raffiner avec La Rochefoucauld sur les subtilités de l'amour-propre, M. Herriot aurait pu noter ces nuances. A mon goût, il serait préférable que les douleurs domestiques eussent changé l'âme de Mme Récamier à l'égard de l'empereur. Malheureusement, la chose n'est pas croyable.

1. Herriot, *op. cit.*, p. 59.

Sur le duel entre Mme de Staël et Napoléon ce n'est pas le lieu de discourir ici, bien que M. Herriot nous apporte des lettres inédites que M. Gautier ne doit point avoir connues. Ces pages nouvelles de Mme de Staël ne sont que des variations, improvisées au jour le jour, du thème développé à loisir dans les *Dix années d'exil*. Elles sont plus sincères, plus vraies. Il est singulier d'observer comment les rigueurs impériales laissent Mme de Staël muette dans ses lettres sur le compte du despote qu'elle flétrira de ses livres, après Waterloo. Elle se plaint et elle souffre ; mais elle multiplie les démarches pour adoucir son sort, et ses espérances en la clémence de l'empereur sont vraiment sans limites. En sorte que les documents nouveaux publiés par M. Herriot confirment, loin de l'infirmer, le beau travail de M. Gautier dont l'éloge a paru ici même, il y a deux ans.

C'est ce qui apparaît notamment dans l'affaire de la suppression de *l'Allemagne* qui fut pour Mme de Staël le douloureux prélude de l'exil à Coppet.

Elle était à Chaumont-sur-Loire et à Fossé corrigeant les dernières épreuves de son livre. Deux tomes étaient approuvés par la censure. Mme Récamier avait promis de faire approuver le troisième. Chamisso, Schlégel, Benjamin Constant, les Barante, Mathieu de Montmorency, formaient autour de l'écrivain une cour fidèle. Le préfet d'Orléans, Corbigny, était flatté de joindre ses hommages à ceux des amis de la baronne. Le 25 septembre 1810, tout ce bonheur croula. Corbigny vint déclarer, au nom de Savary, que *l'Allemagne* était supprimée et que l'auteur devait partir pour Coppet ou l'Amérique dans les quarante-huit heures.

Mme Récamier essaya vainement ses charmes auprès d'Esménard, censeur de la librairie. Auguste de Staël ne put rien obtenir du duc de Rovigo. Une lettre à l'empereur ne fut pas plus heureuse. « Si Mme de Staël, disait Napoléon à Metternich, voulait ou savait être royaliste ou républicaine, je n'aurais rien contre elle ; mais elle est une machine de mouvement qui remue les salons ; ce n'est qu'en France qu'une pareille femme est à craindre, et je n'en veux pas. » La sentence fut maintenue et Mme de Staël partit pour Coppet.

Les souffrances de son amour-propre se compliquaient de celles de son cœur. Elle en était si abattue que ses lettres se remplissaient comme de cris de désespoir. Mme Récamier en fut si touchée

qu'elle prit le chemin de Coppet. Elle en revenait, après y avoir passé trente-six heures, lorsque fut lancé de Paris un ordre de l'empereur qui la reléguait à quarante lieues de la capitale.

« Voilà le sort que j'ai valu à la personne la plus brillante de son temps, écrit Mme de Staël ; et le chef des Français si fameux par leur galanterie s'est montré sans égard pour la plus jolie femme de Paris. Le même jour, il a frappé la naissance et la valeur dans M. de Montmorency, la beauté dans Mme Récamier, et, si j'ose le dire, en moi quelque réputation de talent[1]. »

En rapprochant ces lignes du billet écrit à Juliette, au lendemain de l'événement, on se rend compte de leur grossissement oratoire.

Les dates, quoique voisines, s'opposent à ce rapprochement odieux des faits. C'est le 17 août que l'empereur donna sa décision contre Mathieu de Montmorency, le 30 qu'il prit celle concernant Mme Récamier. Il n'est point douteux que leurs relations intimes avec Mme de Staël ne leur aient nui à tous deux dans l'esprit de Napoléon. Mais il ne m'est pas évident, comme à M. Gautier, que la visite à Coppet ait attiré sur eux les foudres d'un souverain jaloux que sa victime connût des courtisans en son malheur.

Le zélé préfet du Léman Capelle put se réjouir dans une lettre fameuse au duc de Rovigo que ce double coup eût mis « en deuil » la châtelaine de Coppet. En frappant, Napoléon cédait à un autre motif que de percer le cœur de Mme de Staël ; il entendait si peu mettre Coppet en interdit que Mathieu de Montmorency aurait eu, s'il l'eût voulu, faculté d'y rester. Les papiers du ministère de la police en font foi. Et quant à Mme Récamier, les mêmes papiers attestent qu'on ignorait où elle se trouvait quand fut donné l'ordre impérial qui la bannissait de Paris.

Dans une lettre à Mme Récamier, la maréchale Marmont écrivait, le 13 octobre 1811 : « On m'assure que l'ordre ne se motive pas du tout sur votre visite à Mme de St., mais sur ce qu'on tenait des propos chez vous sur sa guerre et sur sa politique[2]. » Les renseignements de la maréchale me paraissent absolument exacts, pour les raisons que j'ai dites et pour celle-ci encore :

1. *Dix années d'exil*, édition Gautier, p. 204.
2. Herriot, *op. cit.*, p. I, 268, n. 3.

le 25 avril 1814, on présenta à la signature du comte d'Artois, lieutenant général du royaume, une liste de soixante-quatorze personnes « exilées de Paris d'après les ordres de l'ancien gouvernement » et dont on proposait « d'autoriser le retour ». Mme Récamier y est inscrite ainsi que Mme de Staël. A la colonne des « motifs » de l'exil, on mentionne pour celle-ci le livre *De l'Allemagne*; on dit pour celle-là : « Mauvais esprit dans les sociétés. »

Ce « motif » est le vrai. Il se déduit à merveille de la psychologie de l'empereur. Ce parvenu, d'un génie si rare et d'une si incroyable fortune, ne put jamais s'habituer aux épigrammes des salons : c'était pour son orgueil une piqûre intolérable. Tout le monde a lu dans les *Mémoires* de Talleyrand la scène du soir d'Austerlitz : à ce point de vue, toutes les journées du grand homme se ressemblèrent. Et ce fut son incurable faiblesse de n'avoir jamais pu dominer cet agacement. En août 1811, l'impression est encore plus vive. La question religieuse où il vient d'être acculé sans issue, par la dissolution du concile, lui rend plus sensible toute mise en question de sa puissance. Pour qu'il frappe, il suffit qu'on lui désigne des gens que par ailleurs il sait depuis longtemps suspects. Ainsi Mathieu de Montmorency et Juliette Récamier.

Par contre, qu'aurait-il fallu pour que l'un et l'autre pussent continuer, sans trouble, tout le jeu de leur opposition discrète? Que Savary, refrénant son zèle policier, laissât l'empereur à préparer cette formidable guerre de Russie, dont une algarade publique à Kourakine, en pleine réception du 15 août, venait de faire l'annonce menaçante.

Cruelle destinée des souverains! Quand ils opèrent des merveilles, la jalousie des hommes n'a jamais fini d'énumérer les indispensables ouvriers sans l'effort desquels ils seraient demeurés impuissants. Quand ils signent de leur nom un crime ou une faute, il n'est plus qu'eux; personne ne doit partager leur responsabilité. Est-ce équitable? Est-ce même vraisemblable? A la réflexion, qui n'entrevoit que le chef d'État le plus jaloux de son indépendance et le plus capable de se l'assurer ne peut jamais l'avoir tout entière? Le beau livre, et difficile, qu'il y aurait à écrire, où on nous montrerait — non pour justifier mais pour expliquer sa conduite — quelles influences subit, chaque jour,

cet homme qu'on est habitué à regarder, au centre de son grand empire, comme l'immobile moteur de toutes choses.

III

Les souvenirs écrits par Pasquier, Chaptal et Barante nous avaient appris quelle merveilleuse école étaient les séances du Conseil d'État présidées par Napoléon. Rambuteau, dont les *Mémoires* viennent de paraître, nous le révèle à nouveau[1].

Ce Bourguignon était né en 1781, au château de Champgrenon, « sur un de ces coteaux ensoleillés qui font la gloire du Mâconnais. Son enfance se passa sous les grands arbres d'un parc ombreux, d'où le regard, planant sur l'immense tapis des prés de la Saône, franchit le vert fouillis de la Bresse, pour s'arrêter aux plateaux du Jura, que couronnent, en dernier plan, les crêtes neigeuses des Alpes et la cime du mont Blanc. C'est un panorama superbe, d'une beauté calme et souriante, d'une harmonie égale et soutenue qui repose l'esprit et les yeux. »

Ces lignes, si elles n'expliquent pas la nature de Rambuteau, font deviner au moins quelle charmante et fine introduction M. Lequin a su écrire pour les *Mémoires* de son héros. Il est dommage qu'il ait borné là ses ambitions et qu'il n'ait pas daigné faire une étude critique du manuscrit laissé par Rambuteau.

Quant à celui-ci, il a donné du « sage équilibre de ses facultés » la preuve la plus décisive, en servant avec le plus pur loyalisme Bonaparte, les Bourbons et Louis-Philippe, en gardant jusqu'à son extrême vieillesse toutes les forces de son esprit et de son cœur.

Cet homme était né pour l'administration. Il était depuis quinze ans préfet de la Seine, quand éclata la révolution de Février : il n'avait rien épargné pour embellir la capitale et pour donner aux Parisiens, ainsi qu'il aimait à dire, « l'eau, l'air et l'ombre ». Pendant la Restauration, sa manière d'entendre les discussions d'affaires, à la tribune et dans les commissions, lui avait gagné l'estime confiante de tous : ses collègues de la Chambre l'appelaient *le piocheur*. De 1810 à 1814, il avait été préfet de trois départements. Partout il avait réussi. Et il fallait des dons bien rares

1. *Mémoires du comte de Rambuteau.* Paris, Calmann-Lévy. In-8.

pour calmer l'effervescence des passions politiques à Montauban aux Cent-Jours, pour recruter et armer à Saint-Etienne, en pleine invasion, des troupes capables de faire face aux alliés, pour attacher à la France ce pays du Simplon, hier encore république indépendante du Valais, et que Napoléon annexait à l'empire, en même temps que ce Tyrol encore tout frémissant de l'insurrection prêchée par André Hofer.

Rambuteau avait du tact, un esprit juste, un caractère conciliant, une loyauté à toute épreuve, une application infatigable au travail, un désintéressement très noble, le souci du bien public. Son administration devait être heureuse et féconde. Comme de juste, il avait conscience de ses capacités, mais sans forfanterie orgueilleuse ou sotte vanité. Nul auteur de *Mémoires* ne dit, avec plus de complaisance simple et vraie, ce qu'il doit à ses amis, à sa femme, à sa mère. Mais si sa mère l'imprégna de fortes et inébranlables croyances, si sa femme entoura sa vie de bonne grâce, si ses amis, en des conjonctures délicates, lui furent un bon conseil et un sûr appui, l'homme public ne se lasse pas de dire que son vrai maître a été l'empereur.

C'est en 1809, après Wagram, que Rambuteau fut nommé chambellan. Sans perdre sa part des bals et des fêtes qu'amenèrent le mariage avec Marie-Louise et le baptême du roi de Rome, ce jeune gentilhomme de vingt-huit ans ne pensait pas qu'il pût suffire à sa vie d'être aux Tuileries un brillant et inutile valet titré.

« Rien ne me plaisait mieux, dit-il, que de suivre l'empereur au Conseil d'État, deux fois par semaine ; souvent même, je prenais le tour de celui de mes collègues de service, tant j'y trouvais d'attrait, et l'on me cédait d'autant plus volontiers la place, que les séances duraient parfois jusqu'à sept ou huit heures du soir... C'était une grande école de gouvernement à laquelle je dois ce que j'ai pu valoir depuis. J'y ai appris à entrer dans l'esprit des affaires, à chercher, dans toute mesure, l'étroite connexion du principe et des effets, et à ne rien instituer sans cette sûre méthode que j'entendis un jour magistralement formuler par Cambacérès devant le conseil de l'Université. M. X.... homme de savoir et de bonnes lettres, avait voulu faire de l'éloquence. L'empereur, qui n'aimait pas les phrases, le laissa aller quelque temps, fit signe à l'archichancelier de lui répondre : « Monsieur, dit

« Cambacérès, nous ne sommes point ici à l'Académie; nous ne « sommes que des gens d'affaires et ne devons jamais examiner les « questions isolément, mais en considération du but général de « notre œuvre... Chacun de nos actes est un anneau d'une grande « chaîne qui doit se souder à celui qui précède et à celui qui suit. « Le reste est du temps perdu[1]. »

Aussi, lorsque Rambuteau fut devenu député sous la Restauration, il ne pouvait s'empêcher de gémir sur la stérile abondance de la Chambre, et de revenir par la pensée à cette salle des Tuileries dont le plafond, peint par Prudhon, représentait *la Sagesse ramenant la Vérité*. Au Conseil d'État, observe-t-il, « l'absence de publicité permettait de tout dire; l'empereur lui-même encourageait cette liberté, plaidant parfois le faux pour apprendre le vrai; là, nulle prétention à l'éloquence, et j'avoue que le souvenir de ces séances m'a souvent gâté les plus belles discussions de la Chambre, où je trouvais qu'on parlait trop pour la galerie, plutôt en brillants avocats qu'en juges sérieux[2] ».

Qui ne comprend la différence, encore que le parlementarisme de 1845 fût bien supérieur à celui de l'heure présente ?

L'esprit de parti, la vénalité, la rigueur d'un système construit sur des principes *a priori*, l'abus de la rhétorique, sont comme les inévitables maladies des parlements. Rien n'était plus opposé au caractère de Rambuteau. Le bien public était sa seule passion, ses fonctions ne lui furent qu'une occasion de dépenser ses revenus, l'expérience était son unique conseillère, et ses *Mémoires*, admirables de simplicité et de bon ton, témoignent qu'il se piquait plus de bien agir que de bien dire.

Le dernier chapitre de ses souvenirs, celui où il raconte ce qu'il fit pour donner à Paris des écoles, des ouvroirs, des hôpitaux, des églises, des quais, des rues et des places, révèle tout entier cet homme de bien. Et dans ce souci de voir par lui-même, de contrôler les détails, de connaître l'opinion, de ménager les deniers publics, de prendre son temps, de tenir ferme aux plans sagement arrêtés, il n'est point douteux que l'empereur ne se fût complu : il y aurait retrouvé quelque chose de ses leçons, et la marque de cet éminent esprit d'administration sans lequel lui-même n'aurait jamais pu faire de son Conseil d'État la clef du gouvernement intérieur de l'empire.

1. *Mémoires*, p. 54. — 2. *Ibid.*, p. 223.

IV

Le duel entre Pie VII et Napoléon est autrement tragique que celui dont Mme de Staël s'est complu à conserver le souvenir. Rambuteau n'en parle que pour l'épisode des cardinaux noirs. M. Welschinger l'a raconté tout entier avec âme dans un livre que son titre résume parfaitement : *le Pape et l'Empereur*.

L'auteur, a-t-on dit, « ne se targue point de cette impassibilité qui n'est souvent que de l'indifférence... Ses récits sont passionnés et de là vient leur charme, car c'est la passion qui les rend si alertes et si vifs... M. Welschinger s'émeut des tribulations du pape, l'aime, l'admire pour la façon dont il la supporte [1]. » C'est dans les *Débats* que M. Welschinger a reçu ces compliments. Ils étonneraient un peu en tel lieu, si l'on ne savait que l'historien est de la maison. M. Christian Schefer dit d'ailleurs très vrai et volontiers nous joignons nos félicitations aux siennes : la vive sympathie que M. Welschinger marque pour Pie VII est tout à l'honneur de son caractère.

Mais cela dit, il nous est impossible de ne point fausser compagnie à M. Christian Schefer. Son élogieux feuilleton est sincère assurément, autant qu'amical. Pourquoi faut-il qu'il ait parlé malgré son ignorance du sujet ? « L'amour de la recherche minutieuse et précise », la « curiosité inlassable » à la poursuite des « liasses encore vierges », du « nom exact », de la « date rigoureusement établie », le soin patient des détails menus et impeccables, parce que « nulle inexactitude » ne serait « digne d'excuse » : c'est justement tout ce que les professionnels de l'histoire napoléonienne reprocheront à M. Welschinger d'avoir trop négligé, loin qu'ils le complimentent d'y avoir atteint.

L'historien avait un devancier illustre, dont l'œuvre appelait des corrections et des additions. Dans sa préface (p. II) il prend soin de nous avertir qu'il a « eu connaissance » — on dirait que c'est par privilège — de « documents authentiques » formant des « dossiers considérables » et qu'Haussonville ne put jadis consulter. Malgré ces avantages, il n'est point téméraire de penser que le livre paru il y a trente-cinq ans n'est pas remplacé par celui d'aujourd'hui. Même au sujet de ces affaires ecclésias-

1. *Journal des Débats*, 28 février 1905.

tiques qui vont de l'enlèvement du pape au concile de 1811, le récit d'Haussonville est mieux rempli ; et là où il est mince ou vide, M. Welschinger n'a pas su lui donner ce qui lui manque.

Sur cette observation générale, on me permettra d'en venir tout de suite au point particulier que je veux retenir ici, c'est-à-dire à cette sorte de rupture du Concordat qui arriva en 1809.

En ce temps-là aussi des sièges épiscopaux restent vacants parce que le pape refuse d'instituer les candidats nommés par l'empereur. Dès octobre 1806, à propos des évêques à instituer en Italie, la même difficulté s'était produite. Mais le conflit, après quelques mois, avait pris fin, grâce à une combinaison imaginée par l'esprit pacifique de Pie VII : après avoir constaté que les pasteurs choisis par Napoléon avaient les qualités canoniques requises, le pape leur donna leurs bulles, *motu proprio* et non sur la requête du souverain.

Le tort de l'empereur fut de ne point comprendre la leçon de l'événement. A mesure que ses victoires, s'entraînant l'une l'autre, mettaient à ses pieds plus de souverains humiliés, son orgueil s'irritait davantage du seul obstacle qu'il rencontrât. L'empereur d'Autriche, le roi de Prusse, l'empereur de Russie, s'étaient laissé enrôler dans la ligue du blocus continental ; le roi de Rome s'y refuserait-il toujours? Quand sa pensée s'arrêtait à cette obstination, la colère s'emparait du vainqueur de l'Europe et des paroles étranges lui échappaient, comme un torrent qui rompt ses digues.

Après les enivrements de Tilsitt, il y eut une détente. Dès son retour à Paris, Napoléon fit presser le pape d'envoyer à Paris un négociateur ; il indiqua même celui qui lui plairait. Le cardinal de Bayane partit pour la France. Provoquée par un prince qui avait de ses droits en Italie une conception irréformable et qui conduisait la diplomatie comme la guerre, cette mission ne devait pas et ne pouvait pas aboutir. Bayane n'avait pas encore franchi les Alpes que le général Le Marois recevait de Paris l'ordre d'occuper Ancône, la province de Macerata, de Fermo, de Spolète et le duché d'Urbin. La manœuvre de 1797. L'ancien évêque d'Imola dut faire le rapprochement. Aussi son premier mouvement fut-il de retirer à Bayane ses pouvoirs. Il finit par les lui rendre. Mais cette condescendance ne modifia point les plans de

l'empereur : le projet de traité soumis au cardinal n'en demeura pas moins d'une violence inacceptable. Quand les dépêches de Bayane en portèrent le texte à Rome, la résolution de Pie VII fut vite prise : le prélat reçut une lettre de rappel. Elle était datée du 2 décembre, trois ans après le sacre. Le 10 janvier, Napoléon décida que Miollis occuperait Rome. Le général y entra le 2 février. Le 3 mars, Pie VII ordonnait à Caprara de demander ses passeports. Un mois après, Napoléon annexait à l'empire les provinces occupées par Le Marois (2 avril 1808).

Les malheurs de la guerre d'Espagne, en occupant et en déprimant l'empereur, valent quelque répit à Rome. Mais après les premiers succès contre la cinquième coalition, quand se font, à l'île de Lobau, les derniers préparatifs par où le prestigieux capitaine pense rejoindre l'archiduc Charles, l'écraser et dicter la paix à Vienne, le grand coup est frappé. De Schœnbrunn, Napoléon envoie à Champagny un décret révoquant la donation de Charlemagne et annexant Rome à l'empire (17 mai 1809). A cette audacieuse violation de ses droits, Pie VII répondit par la bulle d'excommunication du 10 juin. Depuis longtemps, l'empereur savait, de la bouche même du pape, que ces foudres spirituelles n'étaient point une arme reléguée dans les souvenirs du moyen âge. Plus sa main se faisait lourde à Rome, plus il redoutait un éclat possible. Il finit même par écrire à Murat que si Pie VII écrivait quelque « circulaire » contre l'annexion il fallait arrêter le nouveau Boniface (19 juin 1809). Le 6 juillet, Radet enleva le pape du Quirinal.

Plus de légat à Paris, ni d'ambassadeur à Rome ; les cardinaux sont dispersés ou fugitifs, le pape est prisonnier, l'empereur excommunié. Comment va se dénouer l'affaire des évêchés à pourvoir ?

Même après l'annexion de la marche d'Ancône et du duché d'Urbin, Pie VII s'était montré disposé à un accommodement renouvelé de 1807. Les bulles d'érection de l'évêché de Montauban et celles pour l'institution du nouvel archevêque de Malines furent rédigées sans mention aucune de l'empereur. Celui-ci fit retourner les bulles à la chancellerie romaine.

Le 8 juin 1809, Bigot de Préameneu envoya au pape un long mémoire pour le presser de ne point laisser les églises sans pasteurs. L'excommunication lancée le 10 juin dispensait le pape

de répondre et le ministre dut le comprendre. C'est alors que Napoléon écrivit à Bigot, offrant qu'il ne fût pas fait mention de lui dans les bulles, à condition que le pape ne nommât point de son propre mouvement. La demande serait faite par une lettre du ministre des cultes, et les prélats, comme les cardinaux Fesch, Caprara, Caselli, Maury, Barral « et d'autres évêques de cette réputation » représenteraient au Saint-Père « que s'il n'institue pas les évêques aux termes du Concordat, il élèvera un schisme dans l'Église, et que s'il y a des troubles, ce sera au détriment de la religion [1] ».

Bigot remplit à la lettre les désirs du maître. Il envoya à Rome par l'intermédiaire de Giry une lettre pour la chancellerie romaine, et il pria quelques prélats d'intervenir auprès du pape : Cicé, Duvoisin, Bourlier, Osmond, Villaret, Canaveri, eurent l'honneur de ses préférences, sans parler de ceux qui étaient nommément désignés par l'empereur. Fesch fut naturellement le premier consulté.

Haussonville — que M. Welschinger, ici comme ailleurs, suit de plus près qu'on ne pourrait le croire — prête au cardinal, en cette affaire, des opinions et une attitude tout ultramontaines. Il est entendu que depuis 1809, l'ancien ambassadeur de France prit à cœur de réparer ses torts d'autrefois. Ces assertions sont gratuites. Les historiens sont induits en erreur par les arrangements que Mgr Lyonnet a imposés à la vie de son héros.

Fesch pensa que le meilleur était d'envoyer auprès du pape, Courbon, son premier vicaire général à Lyon, l'homme de sa confiance. Bigot approuvait le plan, ainsi qu'il s'en explique dans une lettre à Napoléon. Mais dans ses instructions à Courbon, le cardinal, tout en exposant l'idée du gouvernement sur la rédaction des bulles, en préfère une autre. Il prie son grand vicaire de tâcher de ramener à la pratique pure et simple du Concordat ; que le Saint-Père passe par-dessus les répugnances qu'il a témoignées à l'auditeur de rote, Mgr Isoard : c'est le parti le meilleur pour l'Église et pour l'autorité pontificale elle-même. Et telle sera la ligne que Fesch gardera dans le comité ecclésiastique de 1809.

On sait le sort du messager lyonnais. Dans son désir d'étouffer un soulèvement de l'opinion catholique, Napoléon avait mandé à Fouché d'imposer silence aux gazettes et de tenir les prêtres à

1. *Correspondance de Napoléon Ier*, t. XIX, p. 216 (Napoléon à Bigot de Préameneu, 15 juillet 1809).

distance du pape prisonnier. L'évêque de Grenoble, quoique commissionné par le ministre des cultes, ne put jamais voir Pie VII. Le messager de Fesch n'y réussit pas davantage.

Pourtant les lettres écrites par les évêques, sur le désir de l'empereur, finirent par arriver à Savone. Pie VII envoya un bref à Caprara : c'était un refus de donner l'institution canonique, qui cesserait le jour seulement où le pontife retrouverait sa liberté, ses cardinaux, son trône, le Concordat respecté (30 août).

Cette attitude ne laissa pas que d'embarrasser Napoléon. Il y a là une période d'incertitude analogue à celle qui a suivi l'enlèvement du pape par Radet. L'empereur ne sait que faire, et d'ailleurs les négociations de la paix de Vienne l'absorbent. Mais les mandements des évêques lui ouvrent un horizon.

Après Wagram, il avait écrit une circulaire aux prélats dans laquelle il lui avait paru nécessaire de s'expliquer sur les deux puissances[1]. Comment le clergé allait-il accueillir ces explications assez hautaines d'un excommunié ? Tous les évêques de France, sauf cinq, insérèrent *in extenso* dans leurs mandements l'homélie impériale. Fesch était du nombre de ceux qui s'étaient abstenus. Il y eut entre l'oncle et le neveu des explications qui se terminèrent par un baiser de paix. L'ensemble des lettres pastorales était bon, au gré du ministre, qui en envoya à l'empereur de copieux extraits. Celui-ci en fut si heureux qu'il demanda à Bigot de lui faire « relier tous ces mandements en un volume », d'en faire insérer des passages dans les journaux ecclésiastiques, « en développant ce qui caractérise, dans les bons mandements, l'attachement au gouvernement et les lumières de leur auteur sur la limite des deux pouvoirs ». Puis, comme s'il tenait tout à coup le secret de sortir de l'impasse où l'accule la résistance du pape, ce billet laconique : « Monsieur Bigot de Préameneu, quelles sont les trois meilleures têtes du clergé de France, comme théologiens gallicans[2] ? »

Bigot répondit : « J'ai l'honneur d'indiquer M. l'archevêque de Tours et MM. les évêques de Nantes et de Trèves.... celui de

1. Cette circulaire, d'abord très vive, fut adoucie à la réflexion; mais M. Welschinger se trompe en attribuant à Bigot l'idée de l'adoucir; le ministre apprit par télégramme la correction faite à Schœnbrunn par Napoléon.

2. *Correspondance de Napoléon Ier*, t. XIX, p. 517 (Napoléon à Bigot de Préameneu, 3 octobre 1809).

Nantes est toujours cité comme le plus fort théologien. M. l'archevêque de Tours..., peut-être moins savant en théologie..., a plus l'habitude des affaires et je ne le crois pas moins versé que les deux autres dans le droit public ecclésiastique français. Je ne fais pas de doute que tous les trois ne soient fort attachés aux principes de l'Église gallicane et ils ont en toute occasion montré beaucoup de dévouement à Votre Majesté. »

Dès qu'il est de retour en France, Napoléon est ressaisi par cette grave affaire des évêchés et sa pensée se précise. Il fait écrire par Maret au ministre des cultes, le lendemain de son arrivée à Fontainebleau : « S. M. désire que vous engagiez M. l'évêque de Nantes de se rendre à Paris, que vous y mandiez M. Fontanes, chef d'ordre des Barnabites, qui a la réputation d'un théologien habile et qui a été envoyé à Arcis-sur-Aube; il est aussi dans l'intention de S. M. que vous fassiez venir à Paris M. le cardinal Mattei[1]. »

Le choix de Fontana a lieu de surprendre. Car voici les renseignements que, dans un document officiel non daté mais qui est certainement de l'automne de 1809, le ministre des cultes envoyait à l'empereur. « C'est un homme [Fontana] plein d'acrimonie, qui mettait la plus grande ardeur à faire accepter [à Rome] les partis violents qu'il a toujours conseillés soit à raison de son caractère, soit par système... On a si mauvaise opinion de son caractère que quelques-uns le croient perfide au point d'avoir eu l'intention, en conseillant au pape des partis violents, de le pousser à sa perte. »

L'empereur aura passé par-dessus cette « fiche », soit par curiosité d'expérimenter, — ainsi faisait-il pour de Pradt, — soit parce que, ayant eu l'occasion de voir Fontana, lors du Concordat et du sacre, il tenait le ministre pour mal informé.

Telles sont les origines du comité ecclésiastique de 1809. Ces détails ont été négligés par M. Welschinger comme par Haussonville. Peut-être n'était-il pas mauvais de les relever pour montrer, chez un homme d'un prompt génie, la lente élaboration des idées. Ce ne fut que le 16 novembre que Bigot convoqua à Paris, « pour rédiger une consultation » sur un questionnaire déterminé, Fesch, Maury, Barral, Duvoisin, Mannay, Bourlier, Emery et le P. Fontana.

1. *Correspondance de Napoléon Ier*, t. XX, p. 16 (27 octobre 1809).

Ici même, j'ai essayé de montrer comment la tentative de l'empereur pour se passer du pape finit par échouer, malgré les complaisances regrettables qu'il trouva d'abord autour de lui[1]. Je n'entrerai pas de nouveau dans ce sujet, mais avant de quitter *le Pape et l'Empereur*, je soulèverai une discussion de texte.

M. Welschinger cite sans hésitation un « bref daté du 12 juin 1809 » qui excommunierait nommément Napoléon. Il y a lieu d'être surpris de cette assurance. Les excommunications de ce genre sont bien rares dans les temps modernes. Et puis les termes de ce « bref » sont assez insolites ; l'allure de sa rédaction est absolument contraire aux usages de la chancellerie romaine. Enfin, parmi les contemporains, ce fait pourtant si grave n'a laissé aucune trace : Fesch, par exemple, tenu au courant des moindres détails par deux correspondants zélés qu'il avait à Rome, n'a rien soupçonné de cette affaire.

M. Welschinger emprunte son texte à Schœll. Que vaut cette autorité ? Ce diplomate prussien a lancé dans Paris, au moment où y pénétraient les alliés, — sa préface est datée du 14 mars 1814, — un *Recueil de pièces officielles destinées à détromper les Français sur les événements qui se sont passés depuis quelques années.* Il ne s'explique guère sur ses ressources d'information. Plus tard, en 1819, il reprend son œuvre. Il groupe, dans son *Précis des contestations qui ont eu lieu entre la cour de Rome et Napoléon Buonaparte*, les documents qui concernent la question romaine. Malheureusement, son ouvrage demeure inachevé et nous ne pouvons savoir si Schœll, mieux instruit, aurait ou non rejeté comme apocryphe le bref du 12 juin inséré dans son premier *Recueil.* En tout cas, la préface du *Précis* nous montre qu'en 1814 Schœll était assez mal outillé pour sa besogne : il n'avait pas même à sa disposition des textes italiens, mais des traductions allemandes.

Les publications de pièces dites officielles furent pourtant assez nombreuses en Italie et en France, dès 1809. Le 2 septembre, Camille Borghèse signalait de Turin, à Napoléon, un volume répandu par les partisans du pape et intitulé : *Correspondance authentique de la cour de Rome avec la France depuis l'envahissement des États romains jusqu'à l'enlèvement du Souverain Pontife.* Sous un titre identique ou analogue, ces éditions clandes-

1. *Études*, 20 février 1902.

tines se multiplièrent. Il en est qui portent le « bref du 12 juin » ; il en est qui l'omettent. Il est omis, par exemple, dans l'édition de la *Correspondance* parue chez le libraire romain Poggiolini en 1814. Il ne se trouve pas davantage dans les *Documenti relativi alle contestazione insorte fra la santa Sede e il governo francese* publiés à Rome en 1833 : cette remarque paraît décisive, parce que, à cette date, l'ouvrage n'a pu paraître qu'avec l'approbation de la censure, parce qu'on n'avait alors aucun intérêt à ménager la mémoire de Napoléon, parce qu'enfin l'auteur du recueil est Mgr Sala, ancien secrétaire du cardinal Caprara, à Paris[1]. Diplomate pour diplomate, Sala doit prévaloir ici sur Schœll.

Outre la lettre apostolique *Quum memoranda* du 10 juin 1809, dans laquelle il articule ses griefs et fulmine contre les envahisseurs du patrimoine de saint Pierre, Pie VII rédigea et signa quelques lignes en italien, très courtes, et qui étaient comme la traduction populaire de l'acte solennel d'excommunication. Cet écrit fut affiché aux portes de quelques églises. Meuron le fit arracher et s'empressa d'envoyer à l'empereur un exemplaire de ce qu'il appelle un « chef-d'œuvre de la stupidité et de la bêtise ». Ce vénérable papier, au bas duquel Pie VII, de sa main, a tracé son nom, existe encore aux Archives nationales. M. Welschinger a dû l'y voir ; comment le simple rapprochement de ce langage authentique du pape avec la pièce de Schœll ne l'a-t-il pas amené à conclure que celle-ci était l'œuvre d'un faussaire ? Le contraste est frappant.

Au surplus, Pie VII ne s'est pas décidé au hasard sur le point de savoir s'il devait ou non excommunier nommément l'empereur. Le 10 juin, il se décide pour une sentence où le souverain n'est point nommé. Le 12, il aurait pris et notifié une décision contraire ! Pour quels motifs ? Qu'y avait-il de changé depuis deux jours ? On n'expliquera pas cette brusque détermination ni cette attitude nouvelle.

A l'heure même des événements, Meuron, dans la lettre à l'empereur invoquée plus haut, observe que le prince n'est pas excommunié nommément. Ce fut, je crois, la pensée de tous les contemporains. Malgré le texte auquel M. Welschinger a cru

1. Le P. Rinieri fait cette attribution dans son dernier livre *Il congresso di Vienna e la santa Sede*, p. 3.

devoir s'arrêter, et jusqu'à ce qu'une pièce vraiment décisive soit produite, ce sera l'opinion à laquelle se tiendront les historiens.

V

Il est à présumer que les politiques les plus clairvoyants ont peine à deviner à quelle date et dans quel congrès international l'Europe d'aujourd'hui discutera la question romaine. Quelques-uns ne semblent pas éloignés de croire que cela n'arrivera plus : les papes, un jour, se trouveront contraints de consentir à la suppression d'un domaine temporel qu'ils ne peuvent revendiquer par les armes et qu'aucun gouvernement ne songe à reconquérir pour eux.

En 1814, ni Pie VII, ni les puissances victorieuses ne pensèrent un instant à cette solution simple. Le congrès de Vienne, qui se trompa en nombre de ses résolutions, prit au sujet des Etats du pape le bon parti. C'est un point d'histoire diplomatique assez mal connu jusqu'ici, et dont le P. Rinieri vient de s'occuper avec autant de zèle que de bonheur[1]. Nous allons esquisser, d'après ses travaux, cette belle campagne de l'habile négociateur que fut Consalvi.

Les victoires de Bonaparte, sous le Directoire, avaient imposé à Pie VI l'armistice de Bologne (23 juin 1796) et la paix de Tolentino (19 février 1797). Malgré les instances du cardinal Mattei et la médiation d'Azara, ministre d'Espagne, les exigences des vainqueurs furent extrêmes. Le pape renonçait purement et simplement à tous les droits sur le comtat Venaissin ; il cédait et transportait à la République française les légations de Bologne et de Ferrare avec la Romagne. Ni le Concordat ni le sacre n'amenèrent une réparation de ces violences. A un mémoire de Pie VII qui redemandait les légations, Talleyrand répondit qu'il n'était pas présentement « au pouvoir de l'empereur de rien retrancher à un empire » qui était « le prix de dix années de guerres sanglantes ». Seul l'avenir pouvait ouvrir à Sa Majesté des circonstances favorables pour « consolider et étendre le domaine du

1. *Correspondenza inedita dei cardinale Consalvi e Pacca (1814-1815)*. Torino, 1903. In-8, LXXII-774 pages. Prix : 12 francs. — *Il congresso di Vienna e la santa Sede*. Roma, 1904. In-8, LXIV-716 pages. Prix : 8 francs.

Saint-Père ». On sait quel fut l'avenir. Le pape, refusant d'entrer dans les plans belliqueux de Napoléon, fut enlevé du Quirinal, et ses Etats furent réunis à l'empire. Un sénatus-consulte partagea les terres annexées en deux départements et prononça que « toute souveraineté étrangère » était « incompatible avec l'exercice » de l'autorité pontificale en France (17 février 1810).

Cette situation dura jusqu'à l'abdication de Fontainebleau. Alors, tandis que Napoléon gagnait l'île d'Elbe, Pie VII prit la route de Rome ; il y entra, le 24 mai 1814, aux applaudissements de tout son peuple.

Avant que fût commencée la campagne de France, les alliés avaient témoigné des meilleures intentions à l'égard du pape. L'empereur d'Autriche et lord Castelreagh dirent à Bâle au nonce de Lucerne que la cause pontificale n'avait besoin d'aucune recommandation, étant gagnée d'avance [1]. Au congrès de Châtillon, les plénipotentiaires des cours et celui de France tombèrent d'accord sur la nécessité de « replacer le Saint-Père dans son ancienne capitale [2] ». Pie VII n'en envoya pas moins à Paris deux avocats de ses intérêts : Cerutti et Della Genga. Celui-ci — futur cardinal et pape — avait le titre de nonce extraordinaire auprès de Louis XVIII et d'envoyé extraordinaire auprès des souverains coalisés.

Malheureusement, quand les messagers de Pie VII parvinrent à Paris, le traité du 30 mai était signé. Or, par son article 4, il assurait à la France la possession du Comtat et gardait sur les légations un silence inquiétant. Consalvi rejoignit le 2 juin ses collègues romains. Il interrogea Talleyrand et Louis XVIII sur leurs intentions ; le ministre donna quelque espoir, le roi demeura secret. Metternich promettait que jamais l'Autriche ne prendrait un pouce de terrain pontifical ; mais l'affaire, à son gré, était européenne ; le congrès déciderait [3]. Tout demeurait donc incertain et personne ne parlait nettement du respect du droit. Les séances du congrès de Vienne ne devaient guère calmer les inquiétudes de Consalvi.

Le 26 septembre, il fait à Pacca ses confidences. On parle beaucoup d'offrir les légations à quelque prince dépossédé, par exemple au roi de Saxe, à Eugène, à Jérôme. Le pape peut

1. *Il Congresso di Vienna...*, p. 30.
2. *Ibid.*, p. 11, 43.
3. *Ibid.*, p. 105, 115, 138, 152.

« compter au congrès beaucoup sur l'Autriche, peu sur l'Angleterre, en rien sur la Prusse ». Il se trouvait d'ailleurs que la personne de Murat compliquait singulièrement la question. Par le traité du 11 février 1814, l'Autriche lui avait garanti les Marches. Murat n'entendait point s'en dessaisir : tout au moins voulait-il garder Bénévent, Pontecorvo et Ancône. Metternich disait que le traité ne valait plus. La France et l'Espagne étaient si acharnées contre le roi de Naples qu'elles étaient prêtes à le détrôner au prix même d'une expédition ; ce qui contrariait l'Autriche, parce qu'elle craignait qu'une prise d'armes en Italie n'y compromît sa prépondérance. En provoquant des événements imprévus, les Cent-Jours firent sortir d'embarras les diplomates.

Entraîné par le triomphe de Napoléon, Murat se jette sur les Marches : il pense effrayer l'Autriche et rallier autour de lui les patriotes italiens, qui, depuis 1813, l'appellent à la tête du mouvement unitaire. En quelques jours, son armée est en déroute. Plus n'est besoin de descentes en Sicile ou d'excommunication lancée contre le malheureux souverain. Il est sur le tragique chemin qui aboutira à Pizzo.

Mais le rétablissement des Bourbons à Naples allait créer au Saint-Siège des difficultés nouvelles. Talleyrand, dont l'insatiable cupidité ne perdait pas une occasion, était décidé à vendre à Ferdinand IV sa principauté de Bénévent pour 6 millions. Consalvi, qui soupçonna vite ce mystère d'iniquité, finit par en apprendre le secret de la bouche de Metternich. Et la conclusion fut que le Saint-Siège finit par payer sa quote-part du marché conclu entre Ferdinand et Talleyrand, sous le couvert de l'Autriche. Le cardinal y répugnait fort, parce que le pape était pauvre, que Bénévent lui appartenait de droit, et que la décence interdisait de se compromettre avec l'apostat d'Autun. Mais, dans la pensée de Metternich, la combinaison concernant la principauté était la condition expresse de la cession des provinces. Consalvi se débattit avec vivacité, et marqua délibérément les limites extrêmes auxquelles il se tiendrait. Le chancelier de l'empire, de guerre lasse, souscrivit aux exigences du ministre du pape[1].

1. *Correspondenza...*, p. 631, 651, 693.

Par convention verbale, il fut arrêté que le trésor pontifical verserait au roi de Naples 500 000 francs pour l'aider à se libérer vis-à-vis de Talleyrand. Un article séparé décidait que, si Ferdinand désirait un échange du duché de Bénévent « contre une indemnité territoriale contiguë aux États du Saint-Siège », Pie VII y consentirait. Pour compenser les frais supportés par l'Autriche pour reconquérir le patrimoine de saint Pierre, Pie VII s'engageait à fournir à l'empereur « dans l'espace d'un an la somme de 170 000 francs ». Moyennant ces concessions secrètes, l'acte public du congrès, signé le 12 juin 1815, stipulait, en son article 103 :

« Les Marches avec Camerino et leurs dépendances, ainsi que le duché de Bénévent et la principauté de Pontecorvo sont rendus au Saint-Siège.

« Le Saint-Siège rentrera en possession des légations de Ravenne, de Bologne et de Ferrare, à l'exception de la partie du Ferrerais situé sur la rive gauche du Pô. »

En mandant à Pacca la joyeuse nouvelle, Consalvi écrivait : « Le pontificat de Pie VII, célèbre par tant d'événements, comptera parmi toutes ses gloires celle d'avoir recouvré son royaume dans un temps où les circonstances elles-mêmes, à parler humainement, rendaient impossible cette restitution[1]. »

Dans son religieux respect pour son souverain très aimé, le cardinal en appelle aux vertus de Pie VII pour expliquer le prodige. La diplomatie ferme et souple du secrétaire d'État n'y fut pas étrangère. Dans ce congrès de Vienne où les intérêts parlèrent si haut, il eut l'honneur — avec Talleyrand — de représenter le droit.

Mais entre l'ex-évêque français et le prélat romain quel vif contraste ! Certes, lorsque l'on voit Talleyrand forcer l'entrée de ces conférences où les puissances alliées prétendent régler, à elles quatre, le sort de l'Europe, lorsqu'on l'entend dire à Metternich surpris : « Si je n'étais pas ici, je vous manquerais essentiellement... La présence d'un ministre de Louis XVIII consacre ici le principe sur lequel repose tout l'ordre social. Le premier besoin de l'Europe est de bannir à jamais l'opinion qu'on peut acquérir

1. *Correspondenza...*, p. 705.

des droits par la seule conquête et de faire revivre le principe de la légitimité », on admire cette belle fierté de langage ; mais peut-être demeure-t-on confondu qu'un ancien ministre de Napoléon et du Directoire ait osé parlé de la sorte : l'impertinence cynique du renégat nous gâte cette scène qui aurait pu être tout à fait grande. Dans le rôle de Consalvi, tout est noblement d'accord : la cause, l'avocat, le plaidoyer. Les alliés tout-puissants viennent de terrasser le maître de l'Europe et ils vont refaire, à coups de plume, cette carte de l'Occident que Napoléon avait faite à coups d'épée. Le cardinal leur rappelle qu'avant de chercher pour Marie-Louise ou Eugène des compensations, il fallait rendre au pape ses États. Les notes diplomatiques de cet homme d'Église, ne pouvant être appuyées par des baïonnettes, on les accueille froidement, on les remet au lendemain, on finit par y répondre par une promesse embarrassante de *donner* — non de *rendre* — les légations. Ce silence, ces délais, ces offres, ne troublent ni la clairvoyance, ni la fermeté du prélat. Avec Talleyrand qui badine, avec Metternich qui se réserve, il garde résolument les positions que ses instructions lui marquent. Quand il sent que ses chances s'en vont, il parle plus haut, menace de la guerre religieuse en Italie, parle de faire le tour des puissances jusqu'à ce qu'il obtienne justice. Il finit par l'obtenir, nous l'avons dit, sans qu'il eût compromis un instant, pour hâter le succès, la dignité du pape ni la sienne. Pie VII pouvait être fier de son ministre.

PAUL DUDON.

REVUE DES LIVRES

Lezioni di diplomazia ecclesiastica dettate nella pontificia Academia dei Nobili ecclesiastica, per Mgr Adolfo Giobbio, professore di diritto publico ecclesiastico nel pontificio seminario romano. Volume terzo. Rome, Pustet, 1904. In-8, 646 pages. Prix : 10 francs.

Mgr Adolfo Giobbio est professeur de droit public ecclésiastique au séminaire romain de l'Apollinaire. Il donne en même temps des *leçons de diplomatie ecclésiastique*, de droit international, à l'Académie pontificale des Nobles, destinée à la formation spéciale d'une élite de jeunes clercs.

Le savant professeur a déjà fait paraître deux volumes in-8, sur le pouvoir administratif de l'Église, lequel a pour objet ce que les canonistes appellent *Res ecclesiasticæ*, c'est-à-dire les divers moyens sensibles que l'Église emploie pour atteindre sa fin. (Lombardi, *Juris. can. privati Inst.*, 2e édition, t. II, p. 3.)

Évidemment, dans l'usage de ces moyens, l'Église se trouve en perpétuel contact avec l'État.

Quels sont les rapports de l'Église et de l'État dans l'administration des sacrements? Tel est l'objet de ce troisième volume.

Ce qui regarde le *culte extérieur*, le *patrimoine temporel de l'Église*, fera l'objet du quatrième.

L'auteur passe rapidement en revue les divers sacrements (p. 9-32) ; et à raison de l'importance et de l'actualité du sujet, il s'étend très longuement sur le mariage (p. 32-572).

Pour mieux atteindre son but, Mgr Giobbio a eu l'heureuse idée de nous donner sur toutes les questions non seulement la législation ecclésiastique, mais aussi la législation de la plupart des États et son évolution historique. L'ouvrage est écrit en italien ; Mgr Giobbio manie si bien cette langue harmonieuse !

Lucien Choupin.

La Société israélite d'après l'Ancien Testament, par le Dr Frantz Buhl, professeur à l'Université de Copenhague. Traduit et adapté de l'allemand par Bertrand de Cintré. Paris, Lethielleux. In-12, xvi-220 pages. Prix : 2 fr. 50.

L'état social des Israélites, quand ils prennent possession de la Terre promise, peut se définir une confédération de tribus nomades unies par la communauté de culte et de législation[1]. Le partage du pays conquis se fit par tribus et par familles : chaque tribu occupa une zone déterminée et la plupart du temps chaque famille eut son village. La vie sédentaire n'amena d'abord aucun changement dans leurs mœurs. L'agriculture et l'élevage des troupeaux, qui furent leur occupation presque exclusive, favorisaient la vie simple, aisément satisfaite qu'ils avaient menée sous la tente. Au sein d'une même tribu, l'égalité régnait entre les familles : il y a des riches et des pauvres, mais pas de classes fermées. Le commerce, durant les premiers siècles, n'eut qu'une importance accessoire. C'est à partir seulement de l'époque des Macchabées que les Israélites possédèrent un port sur la Méditerranée. Quant aux voies de terre, l'une des deux routes de l'Euphrate au Nil traversait bien la Galilée, mais elle longeait, sans pouvoir y pénétrer, les massifs montagneux qui constituent la Samarie et la Judée. Par suite, l'industrie ne dépassait pas les exigences de la vie domestique. Un des résultats les moins attendus de la captivité de Babylone fut d'initier les Juifs au grand commerce et en particulier aux affaires d'argent.

Cependant, longtemps avant l'exil, l'équilibre social s'était rompu. Une altération profonde des mœurs suivit l'établissement de la monarchie, non pas tant celle de Saül et de David que le despotisme fastueux de Salomon. Au point de vue administratif sans doute, le nouveau régime introduisait moins de changements qu'il ne paraîtrait tout d'abord : sauf le cas de guerre, l'autorité était encore exercée par les anciens de la tribu et au-dessous d'eux par les chefs de famille ; pourtant le souverain avait une cour, des

1. Buhl montre l'influence de l'état primitif sur l'évolution postérieure de la société israélite. Il serait intéressant de rechercher quels vestiges les habitudes nomades ont pu laisser dans la langue. Le verbe de la racine *shkm*, dont la signification attendue serait « porter sur l'épaule », a pris le sens de « se mettre en route de bon matin » ; c'est l'heure où les nomades chargent leurs bêtes de somme et quittent le camp. Cf. Gesenius-Buhl, 841a.

officiers et surtout des percepteurs d'impôts. On sait les excès reprochés à ces fonctionnaires par Amos, Michée, Isaïe. Une grande partie des prescriptions de la Loi[1] avaient eu pour but de prévenir le paupérisme ; il apparaît avec une aggravation douloureuse : comme la propriété foncière était la condition du droit de cité, le « latifundium » aboutissait à la perte des droits civiques pour toute une classe de la population.

Au retour de l'exil, on signale d'abord des temps très durs, puis, sous la domination des Ptolémées, une réelle prospérité, qui va croissant sous les Macchabées, jusqu'à ce que les dissensions intestines y mettent fin tristement en provoquant l'annexion de la Judée à l'empire romain.

Voilà, à grands traits, les étapes du mouvement social en Israël. Le professeur Buhl étudie cette évolution dans chacun des éléments constitutifs d'une société. Condition des personnes, démographie, droit de cité, propriété foncière, contrat, impôts et contributions, autant d'études complètes où la compétence bien connue de l'auteur s'affirme par l'abondance des documents, la précision et la sûreté de l'interprétation. Le code d'Hammurabi attire vers le monde sémitique l'attention des sociologues : ce manuel de droit et d'institutions israélites permettra d'aborder avec fruit la comparaison du code mosaïque et du code babylonien. Il renseigne aussi les exégètes et tous ceux qui fréquentent le texte hébreu sur la valeur exacte, autant qu'il est possible de la préciser, d'un grand nombre de termes techniques[2].

M. de Cintré a voulu mettre toutes ces richesses à la portée du public français. D'une clarté irréprochable pour celui qui s'est familiarisé avec la Bible, l'ouvrage du docteur Buhl, par sa rédac-

1. Comme je n'entre pas dans le détail de ces prescriptions, je me sers du terme général de loi. Le livre de Buhl prouve une fois de plus qu'il importe de ne pas confondre les trois codes de la législation hébraïque. Voir en particulier ce qui concerne l'année sabbatique, paragraphe 22, l'esclave israélite, paragraphes 36-38, les « impôts sacrés », paragraphes 42-43, en tenant compte de page VII, note 2.

2. Signalons, page 73, *houshabtem* appliqué à ceux qui pratiquent le latifundium (Isaïe, V, 8 ; cf. Condamin, *Commentaire d'Isaïe*, in h. l.) ; *ibid.*, *gibbore hail* paraît bien désigner non pas des guerriers en général, mais des propriétaires aisés qui, en temps de guerre, devaient entretenir un certain nombre de soldats à leur nom. La Bible de Crampon exagère, semble-t-il, en traduisant (*II Rois*, XV, 20) « tous ceux qui avaient de grandes richesses ». Elle rend par « guerriers » les *Kol-anshe hahail* (*II Rois*, XXIV, 16) que Buhl assimile aux *gibbore hail* .

tion un peu sèche, par l'absence de certaines explications élémentaires, pouvait décourager plus d'un lecteur. Le traducteur s'est appliqué à vaincre ces difficultés, non pas en modifiant le texte qu'il serre au contraire de près, mais en ajoutant des notes nombreuses et détaillées. Plusieurs de ces notes sont remarquables, celle par exemple sur les œuvres de Josèphe et le degré de confiance que mérite chacune d'elles (p. 88). On regrette la brièveté de quelques autres : elles se contentent de renvoyer à des ouvrages spéciaux, d'une consultation difficile, des lecteurs à qui il eût suffi d'une définition ou d'un exemple[1]. Ici ou là, puisque l'ouvrage veut être tout à fait au courant, il y aurait à ajouter. A propos du pays où Salomon se fournissait de chevaux et que le texte actuel nomme *Misraim*, il eût été intéressant de signaler l'opinion de H. Winckler, qui retrouve ici le *Musri* des inscriptions assyriennes, c'est-à-dire la région du Taurus[2]. Dans la question d'Ophir et des trois ans de navigation, on présuppose que l'expression « vaisseaux de Tarsis » a toujours le sens générique de vaisseaux au long cours, comme dans le langage courant nous appelons transatlantiques les paquebots de toutes destinations. L'hypothèse de certaines flottes à destination de l'Espagne se concilie bien avec la durée de la navigation[3]. Au contraire, je garde des doutes en lisant, page 123, note 1 : « Si nous tenons compte de la mousson, il faut facilement (!) trois ans pour aller et revenir d'Elath au golfe Persique. »

1. P. 96, n. 2 : « Ne pas confondre dans ce dernier cas la Geulla et le Lévirat. Cf. Driver, *Comment. passim.*

2. H. Winckler distingue trois contrées dont le nom, avec des nuances de vocalisation, revient à la racine *msr* : 1° Musri-Taurus ; 2° Musur-Arabie ; c'est la bande nord-ouest que l'on traverse pour aller de Palestine en Égypte, probablement le pays de Midian ; 3° *Misr-Égypte. Misraim* que l'on traduit communément l'Égypte (haute et basse) comprendrait les deux *Misr* cités en dernier lieu. Le *Deutéronome* (xvii, 16) a en vue Misraim : « Qu'il (le roi) n'ait pas un grand nombre de chevaux et qu'il ne ramène pas le peuple en Misraim pour en avoir beaucoup. » En ce qui concerne Salomon (*I Rois*, x, 28), H. Winckler se fonde sur une lecture de la Vulgate : *Et educebantur equi Salomoni de Ægypto et de Coa.* (Sept. Thekoue.) Or, Misr + Coa = Musri + Kue de Salmanazar II = Taurus + Cilicie. De fait, la Cilicie fut, jusqu'à l'époque perse, un pays d'exportation de chevaux. Cf. Ezéchiel, xxvii, 14. Cf. H. Winckler, *Alttest. Untersuchungen*, p. 172 ; A. Jeremias, *Das A. Testament im Lichte des alten Orients* (1904) ; F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, t. I (1904).

3. Cf. *The Expository Times*, January, 1905 ; Gesenius-Buhl, 901a.

Ces quelques desiderata n'empêchent pas que l'ouvrage du professeur Buhl n'ait gagné à se présenter en français. Un long index bibliographique, une table de tous les passages cités (environ huit cents) contribueront aussi, selon le vœu du traducteur, à rendre plus captivante et plus instructive la lecture des livres de l'Ancien Testament.

Puisqu'il est question de secours à utiliser dans la lecture de la Bible, je prendrai l'occasion de rappeler l'*Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, par le P. A. Brou, S. J. (Paris, Lecoffre, 1901. In-12, VIII-252 pages.) Ce livre, qui fait partie du *Nouveau Cours d'histoire à l'usage de l'enseignement secondaire*, groupe autour de l'histoire sainte les principaux résultats de l'égyptologie et de l'assyriologie. Malgré le charme de l'exposition, « l'histoire aride de ces vieux peuples » offrira plus d'intérêt aux lecteurs d'âge mûr qu'aux tout jeunes enfants auxquels l'ont imposée les programmes modernes.

Gabriel HUVELIN.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Y. d'Isné. — **Le Cœur de Jésus dans l'Évangile.** *Nouveau mois du Sacré-Cœur.* Paris, Lethielleux. 1 volume in-32, 192 pages. Prix : 80 centimes.

Pour étudier de plus près le Cœur de Jésus, pour en pénétrer les délicatesses et les miséricordes infinies, l'auteur médite, dans l'Évangile, les paroles et les actes de Notre-Seigneur. Ainsi, il nous porte au foyer même de cette dévotion et en recueille une nouvelle gerbe de lumière; lumière vivifiante et consolante pour toutes les âmes, pour toutes les situations, tous les besoins et toutes les peines; encouragement puissant, irrésistible, au dévouement et à la perfection.

Jean Teincey.

L'abbé Perretant. — **Nouveau manuel de la dévotion à Notre-Dame-des-Sept-Douleurs.** Lyon, Vitte, 1904. In-16, 415 pages. Prix : 2 fr. 50.

La première partie de cet opuscule est surtout doctrinale, la seconde canonique, la troisième ascétique. Les réflexions sont choisies, les renseignements précis, la piété exquise. Naturellement, l'auteur ne se prive pas d'excursions historiques. Très attaché à la belle église de Brou, dont il connaît l'histoire par le menu, il initie les dévots de Notre-Dame-des-Sept-Douleurs aux origines, aux progrès de cette dévotion; il raconte son établissement en Bresse par les soins de la grande Marguerite d'Autriche.

Ces qualités diverses manquent trop à beaucoup de petits livres dits pieux, pour que nous ne félicitions chaudement l'auteur d'avoir su les mettre dans ses pages.

Paul Dudon.

L'abbé Charles Grimaud, professeur de philosophie à l'externat des Enfants nantais. — **Ordo des indulgences plénières.** Ouvrage approuvé par la sacrée congrégation des Indulgences. Paris, Poussielgue. In-12, xxii-158 pages. Prix : 1 fr. 75.

Nous sommes heureux de signaler à l'attention de nos lecteurs ce livre bien précieux. Il groupe avec une clarté parfaite les trésors mis à notre disposition par l'Église. L'auteur indique d'abord les indulgences plénières à gagner tous les jours sans communion ou avec communion, puis celles que l'on peut gagner : 1° une fois par mois; 2° à certaines dates fixes de l'an-

née. Viennent ensuite les indulgences plénières attachées à certaines pratiques pieuses; un chapitre spécial est consacré à l'indulgence plénière à l'article de la mort.

M. l'abbé Grimaud donne également des détails sommaires, mais clairs et précieux, sur les diverses associations, confréries, etc.; signalons notamment ici le soin avec lequel sont indiquées les adresses auxquelles il faut écrire pour se faire affilier à ces divers groupements. Un supplément contient enfin le texte de diverses prières enrichies d'indulgences et citées dans l'*Ordo*, mais qui sont peu connues des fidèles. On le voit, cet ouvrage peut rendre des services signalés aussi bien aux morts qu'aux vivants. Il est donc désirable qu'on le répande et qu'on le fasse connaître le plus largement possible. J.-M.

André Baudrillart, agrégé de l'Université. — **Saint Paulin, évêque de Nole (353-431).** Paris, Lecoffre, 1905. Collection *Les Saints*. In-16, VII-190 pages. Prix : 2 francs.

M. André Baudrillart nous a donné un charmant portrait de l'aimable saint qui fut à Bordeaux l'élève chéri d'Ausone, à Rome le consul fêté par tout le peuple, à Nole le bienfaiteur des paysans de la Campanie et l'ami de tous les grands serviteurs de Dieu qui illustrèrent la fin du quatrième et le commencement du cinquième siècle.

L'érudition déjà bien connue de M. André Baudrillart lui a permis de faire revivre avec exactitude les différents milieux où a successivement vécu son héros; c'est donc la physionomie générale d'un demi-siècle, de celui qui fut marqué par l'effondrement de l'unité romaine sous la poussée victorieuse des Barbares, que son livre nous retrace. Paulin, quoique fort cultivé, n'est pas un esprit de la trempe des Ambroise, des Augustin et des Jérôme; il représente à peu près ce qu'étaient les meilleurs de cette aristocratie, chrétienne de vieille date, qui allait s'abîmer dans la barbarie; ses lettres nous font connaître un peu les sentiments de cette classe à la veille de la catastrophe. Elles pourraient nous renseigner aussi sur la science théologique des évêques qui n'étaient point de grands génies, et j'aurais aimé à rencontrer ici un chapitre sur la doctrine supposée, plus souvent qu'exposée, dans la correspondance de Paulin. On sait que le P. Petau l'appelle *gravis imprimis auctor*[1] et lui emprunte l'heureuse formule qui marque bien comment la règle de notre croyance doit être la foi infaillible de l'Église vivante : *ut de omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Dei spirat*[2].

Sur la première page de ce petit livre, on lit : *Fratri-Optimo Doctrina-Meritis, Natu Majori*. Je souhaite que cet humble et fraternel hommage lui porte bonheur, qu'il se répande aussi loin et fasse autant de bien que les livres de ce

1. *De Incarnat.*, XIV, c. II, n° 10, t. V, p. 207. Anvers, 1724.

2. *Epist.*, 23, n° 36. (Migne, *P. L.*, t. LXI, col. 280.)

frère aîné, de ce pieux et fervent maître, auquel il est dédié.

Marc Dubruel.

E.-Ch. Babut. — **La Plus Ancienne Décrétale.** Thèse présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. Paris, Picard, 1904.

M. E.-Ch. Babut a pris pour sujet de sa « petite thèse » un document d'un grand intérêt pour l'ancienne discipline de l'Église, la lettre aux évêques gaulois publiée pour la première fois par Sirmond dans ses *Concilia Galliæ* (t. I, p. 585). Elle répond à diverses questions concernant les vierges « qui ont recu le voile dans le Christ », le choix des prêtres et la chasteté sacerdotale, l'ordination, divers empêchements de mariage. Sirmond, et après lui tous les éditeurs de conciles, la présentent comme une lettre synodale, et l'attribuent, les uns à Innocent Ier (401-417), les autres à Sirice (384-399). M. Babut montre qu'elle est une décrétale, ou simple réponse d'un pape à une consultation d'évêques gaulois, non un acte synodal. Il l'attribue avec vraisemblance au pape Damase (366-384). Une description des manuscrits qui nous restent de la lettre et une édition critique de son texte terminent cet utile travail. M. Babut nous montre dans saint Damase « l'initiateur de la primauté de juridiction du Saint-Siège » (p. 40) et prétend qu'avant lui « les évêques... n'avaient pas encore l'idée qu'une lettre de l'évêque de Rome possédât par elle-même une autorité canonique » (*ibid.*). Bien des textes de l'ancienne littérature ecclésiastique témoignent à l'encontre de cette assertion qu'on ne devrait plus rencontrer dans un travail sérieux comme celui-ci.

Joseph de La Servière.

Antonio Gallonio, prêtre de l'Oratoire. — **Tortures et tourments des martyrs chrétiens.** *Traité des instruments de martyre et des divers modes de supplice employés par les païens contre les chrétiens.* Traduit sur les originaux italien et latin. Ouvrage orné de 46 planches d'après les gravures sur cuivre d'Ant. Tempesta. Paris, Carrington, 1904. In-8, vi-234 pages. Prix : 20 francs.

Cette réimpression illustrée du vieux traité de Gallonio intéressera à la fois les amateurs d'estampes et les historiens. Assurément il ne faut point chercher ici ce que l'on nomme aujourd'hui la science. L'auteur faisait pourtant de la critique et comparait les textes des écrivains anciens entre eux, à la lumière d'une discussion souvent bien conduite. Mais précisément il ne connaissait guère d'autre source que les textes profanes ou chrétiens et ne s'occupait pas assez des monuments figurés. Quant aux compositions de Giovanni de Guerra gravées par Tempesta, ce sont plutôt des œuvres d'imagination que des restitutions archéologiques. En leur temps, elles eurent une vogue immense et

contribuèrent à la popularité considérable du livre.

L'actualité y contribuait; car les hérétiques, ainsi que le remarque à l'occasion Gallonio, se chargeaient de renouveler des Grecs et des Latins les supplices les plus cruels. Gallonio emprunte à Sanders d'odieux détails sur les tortures infligées par les anglicans à Campion, Sherwing, Briant, Janson, Bosgrave et autres martyrs, dont plusieurs béatifiés en 1886 par Léon XIII (p. 67). Il parle d'Élisabeth, au cœur rempli de barbarie, la reine « qui, *de nos jours*, torture ses sujets orthodoxes par toutes sortes d'affreux supplices et d'innombrables châtiments » (p. 205).

Ce livre est donc bien pour les catholiques d'aujourd'hui comme d'alors un « livre de noblesse de leurs ancêtres spirituels », ainsi que l'appelle le pieux et zélé éditeur. Henri Chérot.

Le P. Ubald, d'Alençon. — **Jean Halbout de la Becquetière.** Paris, Picard. In-12, 186 pages. Prix : 2 francs.

Une touchante histoire, trop élevée, hélas! pour ce siècle de matière.

Et pourtant, à notre époque curieuse de problèmes psychologiques rares, n'y a-t-il pas un attrait dans ce tableau de deux époux, deux jeunes gens, dont l'affection s'épure, et qui, dans le brillant de leur âge, dans l'ardeur de leur amour, se séparent le cœur brisé pour s'immoler à Dieu? Anne de la Boderie devient cistercienne et Jean Halbout entre chez les Capucins, où il meurt bientôt, atteint de la peste, dans l'exercice du plus sublime dévouement. C. C.

Cantiques (A. M. D. G.) pour missions, retraites, réunions d'œuvres. Reims, A. Lefèvre. In-32, avec les airs notés (3e édition, 110e mille), 144 pages; sans notes (3e édition, 1200e mille), 64 pages. Prix : 20 centimes et 5 centimes, avec très fortes réductions pour commandes par nombre.

Simple dialogue : « Ils sont fort bien, vos deux recueils de *Petits Sermons en vers*, paroles, musique et typographie. Je les avais vus recommandés par les *Études*, il y a cinq ou six ans; mais je vois qu'ils ont grossi depuis lors, et mon traitement, lui, au lieu d'en faire autant, m'a été supprimé. J'ai pour le moins trois cent cinquante paroissiens capables de chanter vos cantiques; mais il me reste tout juste quinze francs. Pour cela, j'aurai...? — Quatre cents recueils sans notes pour les fidèles et quarante avec notes pour vos chantres. — Monsieur Lefèvre, vous ne vous moquez pas de moi? — Oh! Monsieur le curé! Jamais. — Alors, que je vous embrasse. Et voici mes quinze francs. Ce soir, au lieu de souper, je répéterai des cantiques et, à partir de demain, tous mes premiers communiants, garçons et filles, en chanteront un chaque soir chez eux. Les parents y viendront, avec le temps, et je finirai peut-être par convertir ma paroisse... Pour quinze francs! » P.-P. B.

Pierre de COULEVAIN. — **Sur la branche**. Paris, Calmann-Lévy. 1 volume in-18, 466 pages. Prix : 3 fr. 50.

Sur la branche est un bien curieux livre. La donnée est peu intéressante. C'est une femme qui vit à l'hôtel (sur la branche !) et qui nous raconte par le menu sa solitude d'âme, ses impressions, ses regrets, entremêlant le tout de nombreux conseils. Le « moi » occupe une place encombrante dans ce long journal, et l'héroïne ne dissimule pas assez en quelle haute estime elle tient son propre jugement. On est donc un peu crispé et exaspéré et tenté de se dire : pourquoi nous fait-elle toutes ces confidences? Et pourtant on va toujours, attaché quand même.

C'est qu'il y a une certaine sincérité d'accent; c'est de plus que le style est vraiment vivant, c'est enfin que bien des conseils d'expérience, bien des remarques justes, de fines et originales appréciations, se glissent sous la plume alerte de Pierre de COULEVAIN, un pseudonyme évidemment.

L'impression morale et dernière? Saine et relevante, bien que de « sa branche » Mme de Myères nous montre plusieurs coins de la vie qui ne sont pas à mettre sous les yeux des toutes jeunes filles.

Joseph ADAM.

I. Paul BASTIEN. — **Les Carrières de la jeune fille**. Paris, Fontemoing, 1903. In-12, VI-391 pages.

II. Gabrielle RÉVAL. — **L'Avenir de nos filles**. Édition illustrée des portraits des principales personnalités féminines. Paris, A. Hatier. In-12, 303 pages.

I. Le livre de M. BASTIEN est une sorte d'*Indicateur* où les jeunes filles trouveront tous les renseignements désirables sur les chemins qu'elles peuvent prendre pour arriver à gagner leur vie en travaillant.

Une première partie, la plus longue, renferme l'exposé détaillé et pratique des enseignements de toute nature offerts en France aux jeunes filles. Bien entendu, il ne s'agit que de l'enseignement officiel ; l'enseignement libre ne compte pas. La seconde partie comprend les carrières auxquelles ces divers enseignements donnent accès. La plus largement ouverte de ces carrières est encore celle du professorat sous toutes ses formes; c'est aussi, en somme, la plus sûre et la mieux rétribuée. Le livre ne lui consacre pas moins d'une centaine de pages. Puis viennent les carrières administratives ou, pour mieux dire, les places et emplois dans les administrations publiques ou privées : postes, télégraphes, assistance publique, banques, etc. Enfin, ce qu'on appelle carrières indépendantes, avocats, médecins, artistes, pharmaciens, publicistes, etc. A en juger par l'espace qu'elle occupe ici, dix à douze pages, cette section n'est pas de celles où l'on s'écrase ; le compartiment des artistes seul attire de nombreuses, trop nombreuses candidates. Le *Recensement professionnel* accuse la présence de huit mille huit cent trente-sept femmes dans nos théâtres ; cela ne veut pas dire

qu'elles en vivent. « Il est impossible, sauf à la Comédie-Française, de considérer le théâtre comme une carrière. En raison de tous les frais de toilette, etc., qui sont à la charge de l'artiste, les appointements sont toujours insuffisants pour la faire vivre. » (P. 329.)

II. Voici en quoi *l'Avenir de nos filles* diffère du livre précédent : d'abord, les nombreux types d'enseignement offerts aux jeunes filles n'y sont indiqués que d'une manière très sommaire, sous forme d'appendice. Mme G. Réval n'entre pas dans l'école ; elle se tient sur le seuil pour montrer à celles qui en sortent les chemins à prendre. Ensuite, elle ne se contente pas de renseignements tout courts et tout secs, comme ceux d'un poteau indicateur ; elle y met quelque littérature, et à l'occasion glisse discrètement quelques réflexions et quelques bons avis. Chaque profession est traitée sous forme d'interview prise à des professionnelles. On avait vu ainsi défiler dans une série d'articles de journaux les institutrices, les artistes, les femmes de lettres, les danseuses, les doctoresses, les pharmaciennes, les infirmières, etc. Ce sont ces articles qui reparaissent aujourd'hui réunis en volume. A signaler une profession omise dans les catalogues de M. Bastien, et où, d'après Mme Réval, les femmes réussissent merveilleusement, celle de chirurgien dentiste.

L'auteur de *Sévriennes* est-elle une sévrienne ? A en juger par l'interview qu'elle va prendre à un professeur de lycée de filles pour se documenter sur la carrière, il faudrait répondre : Non. Et ce serait heureux pour l'école de Sèvres et pour les demoiselles qui en sortent. Mais la preuve n'est pas sans réplique. On peut fort bien se servir de l'interview, pour mettre dans la bouche d'autrui ce que l'on veut dire soi-même.

Joseph Burnichon.

L'abbé Demimuid. — **Vie du vénérable Justin de Jacobis, de la Congrégation de la Mission, premier vicaire apostolique de l'Abyssinie.** Paris, Téqui, 1905. 1 volume in-8, 415 pages. Prix : 7 fr. 50.

C'est une âme apostolique éprise des grandes œuvres de la propagation de la foi dans les pays infidèles qui parle dans ce travail. M. Demimuid a écrit ce livre avec amour, et cette sympathie pour son sujet lui en a donné la véritable intelligence en même temps qu'elle lui a fait trouver la note exacte pour le traiter.

Renoncement absolu à soi-même, dévouement sans bornes pour faire l'œuvre de Dieu, sacrifice de tous les instants poussé jusqu'à l'héroïsme et au martyre non sanglant, telle fut l'existence de Mgr de Jacobis durant ses vingt et un ans d'apostolat au milieu des Abyssins. Au récit simple et clair de cette vie d'apôtre, il se dégage une saveur de piété qui console, un souffle de générosité constante qui encourage ; on lit cet ouvrage avec fruit.

On le lit aussi avec intérêt.

Cette terre d'Abyssinie, si intéressante à tant de titres, M. Demimuid en connaît les annales, les mœurs aussi bien que la géographie. Il a su nous en faire très

heureusement profiter dans le cours de son travail ; avec une attachante biographie, il nous donne une excellente page d'histoire. M. C.

F. Masson. — **Jadis**. Paris, Ollendorff, 1905. In-12, III-368 pages. Prix : 3 fr. 50.

On retrouve, dans ce volume, deux ou trois étapes de la vie de M. F. Masson ; mais sa manière d'historien et d'écrivain est unique. Qu'il étudie les pauvres et l'ancien régime ou les comptes d'une grande dame d'autrefois ou Alexandre Bertier, l'amour et le souci du détail demeurent les mêmes, ainsi que la sincérité à dire ce qu'il sait. De ces pages dispersées dans les revues et que l'auteur recueille, les plus notables, à mon gré, sont celles qui sont intitulées : *le Déisme pendant la Révolution*, *l'Argent à la cour de Napoléon* et *les Jeunes de langues*. Cette dernière étude sur la vieille fondation de Colbert transformée par Dubois pour porter au Levant le nom et l'action de la France, sera une révélation faite à un grand nombre de lecteurs. Paul Dudon.

G. Lechalas. — **Introduction à la géométrie générale**. Paris, Gauthier-Villars, 1904.

C'est à ceux dont « l'esprit n'est pas satisfait » par l'organisation fragmentaire de la géométrie, à ceux surtout « qui ne se sont pas encore formé de conception systématique des trois géométries » (d'Euclide, de Lobatchefsky, de Riemann), que M. Lechalas adresse ce petit livre, exposé abrégé mais très net de sa thèse.

Si l'on admet la quatrième dimension euclidienne, on peut arriver à enserrer l'espace euclidien dans une double série d'espaces à courbure positive et à courbure négative, et de la sorte former une synthèse des trois géométries.

La conception de l'hyperespace sur laquelle reposerait cette généralisation de la géométrie est exposée en quelques pages claires qui permettront à tous d'en prendre facilement connaissance, d'en discuter et d'en juger la valeur objective. L. B.

H. de La Ville de Mirmont. — I. **Notes sur Tacite**. (*Revue des études anciennes*, avril-juin 1904.) II. **La « Gigantomachie » d'Ovide**. (*Revue de philologie*, avril 1904.) III. **Le Poète Lygdamus**, *étude critique suivie d'une édition et d'une traduction des Elégies*. Paris, Fontemoing, 1904. Prix : 2 francs.

I. *Notes sur Tacite* (*Hist.*, liv. IV). D'une correction judicieuse, l'auteur prend occasion de retrouver la biographie d'Helvidius Priscus. Jeu d'érudit très docte, et suggestive leçon pour apprendre à des élèves la façon d'identifier un personnage. — A propos d'un discours d'Eprius Marcellus, l'auteur signale très justement l'erreur où est tombé Brotier, en attribuant à Tacite les opinions de ses héros, et il

montre combien les *Politica* de Brotier ont égaré de critiques. — Le discours de Vocula à des légions révoltées est une amplification imaginée par Tacite, et avec emprunts à Tite-Live. L'auteur le prouve, et remet la scène dans son cadre, avec un grand bonheur d'érudition. Une allusion aux *Lingones* lui permet de signaler une confusion regrettable, admise par les meilleurs éditeurs entre Fronton et Frontin, et d'établir que le quatrième livre des *Stratagemata* est d'un faussaire. — Une intervention des *Singulares* amène une note très précise sur ce corps.

Ces contributions sont, en soi, d'une minime importance, mais elles apprennent à lire un auteur, et, en érudition, il n'est pas de petits profits.

II. *La « Gigantomachie » d'Ovide*. Cette œuvre de la jeunesse d'Ovide, inachevée et perdue, reprenait un thème d'*Adulatio* très en honneur, et qui consistait à comparer les victoires d'Auguste à celles de Jupiter sur les géants. Ovide était trop peu sérieux pour ne pas déparer son apologie par des parodies, qui déplurent à Auguste autant que les louanges hyperboliques. Cette œuvre perdue d'Ovide suggère à l'auteur une monographie excellente, qui résume l'influence exercée sur la littérature romaine par l'idée de la gigantomachie. Cette étude éclaire d'un jour plus vif un chapitre de l'histoire littéraire du premier siècle.

III. *Le Poète Lygdamus*. Il existe une question Lygdamus. Le troisième livre des élégies de Tibulle, très différent de manière des précédents, est, dans une pièce, signé *Lygdamus*. Ce Lygdamus, est-ce Tibulle ? ou Ovide ? ou un frère d'Ovide, ou quelque autre ? ou un faussaire qui a plagié Tibulle ? N'est-il que le pseudonyme d'un jeune poète, du cercle de Messala, et dont les œuvres ont été ajoutées à celles de Tibulle, parce qu'elles y ressemblaient ? M. de LaVille de Mirmont essaye toutes ces hypothèses, et il s'en tient à la dernière. Il vide la question, grâce à une érudition complète et à une méthode irréprochable. Et encore bien que la question Lygdamus ne soit pas fondamentale, la science et la sagacité du critique qui l'a épuisée n'en sont pas moins très remarquables. P. Suau.

Les *Études* ont encore reçu les ouvrages et opuscules suivants [1] :

Exégèse. — *Examen critique et réponse à un article du R. P. Lagrange sur les prophéties messianiques de Daniel*, par le chanoine Mémain, membre correspondant de l'Académie pontificale. (Extrait de la *Revue apologétique*, 16 janvier, 16 février et 16 mars 1905.) Bruxelles, Société belge de librairie, 1905. 1 brochure in-8, 56 pages.

Questions religieuses. — *La Foi catholique*, par Mgr Turinaz. Paris, Roger et Chernoviz; Retaux, 1905. 1 volume in-18, 480 pages. Prix : 4 francs.

1. Les ouvrages et opuscules annoncés ici ne sont point pour cela recommandés : les *Études* rendront compte le plus tôt possible de ceux qu'il paraîtra bon de faire plus amplement connaître à leurs lecteurs.

— *Les Femmes de l'Évangile et la femme selon l'Évangile.* Conférences aux femmes chrétiennes, par Mgr Turinaz. Paris, Roger et Chernoviz ; Retaux, 1905. 1 volume in-18, 388 pages. Prix : 3 fr. 50.

Morale. — *Neo-confessarius practice instructus* Patris Joannis Reuter, S. J. Editio nova emendata et aucta cura Augustini Lehmkhul, S. J. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1905. 1 volume in-18, 500 pages.

Ascétisme. — *La Clef du ciel*, par l'abbé J. Berthier, M. S. Paris, maison de la Bonne Presse, 1905. 1 volume in-16, 390 pages. Prix : 1 franc.

— *Combat spirituel*, traduction littérale, précédée d'un Essai sur la vie spirituelle, par Gabriel de Belcastel. Paris, maison de la Bonne Presse. 1 volume in-32, 212 pages. Prix : broché, 50 centimes ; relié toile, 75 centimes.

— *Le Culte du Sacré Cœur*, synthèse doctrinale en vue de l'édification et de l'apologétique, par Charles Sauvé. Paris, Amat, 1905. 2 volumes in-8 écu, 436 et 417 pages.

— *Le Cœur de Jésus dans l'Évangile*, par Y. d'Isné. Paris, Lethielleux, 1905. 1 volume in-32, 192 pages. Prix : 80 centimes.

— *Marie, d'après l'Évangile*, par l'abbé Max Caron. Paris, Haton, 1905. 1 volume in-32, 372 pages. Prix : 2 francs.

— *Le Guide du communiant, d'après les grands maîtres*, par L. Palfray, chanoine honoraire, curé-doyen de Saint-Romain (Seine-Inférieure). Paris, Librairie Saint-Paul. 1 volume in-32.

— *Lettres à un prêtre à propos d'une polémique sur la communion fréquente*, par le P. Jules Lintelo, S.J. 2e édition, revue et augmentée. Paris-Tournai, Casterman. 1 volume in-8, 118 pages. Prix : 1 franc.

Hagiographie. — *La Légende dorée de l'Alsace*, par Marie Diemer. Paris, Perrin. 1 volume in-16, 296 pages. Prix : 3 fr. 50.

Histoire. — *De la véritable situation du Pagus Vosagensis en Berry et de son nom français au moyen âge*, par M. le vicomte Charles de Laugardière, correspondant honoraire du Comité des travaux historiques, président de la Société des antiquaires du Centre. (Extrait du *Bulletin de géographie historique et descriptive.*) Paris, Imprimerie nationale, 1904. 1 brochure in-8, 15 pages.

— *Les Orateurs de la Révolution. L'Assemblée constituante*, par A. Aulard, professeur à l'Université de Paris. Paris, Cornély, 1905. 1 volume in-8, 574 pages. Prix : 7 fr. 50.

— *Ungedruckte Akten zur Geschicht der Päpste*, par L. Pastor. I. Fribourg-en-Brisgau, Herder. In-8.

— *Les Enfants du duc de Berry*, par le vicomte de Reiset, d'après de nouveaux documents. Paris, Émile-Paul, 1905. In-16 de xv-380 pages. Prix : 5 francs.

Biographie. — *Les Contemporains.* 25e et 26e séries. Paris, maison de la Bonne Presse, 1905. 2 volumes in-8, 400 pages. Prix : broché, 2 francs ; relié, 3 francs ; relié demi-basane, 3 fr. 75 chacun, port en plus.

— *Vie du vénérable Jean Eudes (1601-1643)*, instituteur de la Congrégation de Jésus et Marie et de l'ordre de Notre-Dame-de-Charité, par le P. D. Boulay, prêtre de la Congrégation de Jésus et Marie. Paris, Haton, 1905. 1 volume in-8, 554 pages, avec appendice de 101 pages.

Politique. — *Ententes et Ruptures*, par Denys Cochin, député. Paris, Calmann-Lévy. 1 volume in-18, 396 pages. Prix : 3 fr. 50.

Littérature et Poésie. — *Homère. Étude historique et critique*, par Victor Terret, professeur au petit séminaire d'Autun. Paris, Fontemoing, 1899. 1 volume grand in-8, 508 pages, contenant 15 gravures et 4 cartes hors texte. Prix : 15 francs.

— *Œuvres d'Horace*, traduites en vers français avec préface et notes, par Alphée Motheau. Paris, Fontemoing. 1905. 1 volume in-18, 442 pages. Prix : 4 francs.

— *La Lumière dans l'ombre*. Poèmes de la vie cérébrale, par Maurice Gautier. Paris, Perrin, 1905. 1 volume in-16, 151 pages. Prix : 3 francs.

— *Ad Franciam*. Carmen Francisci Xaverii Reuss alsatini in certamine poetico Hoeufftiano magna laude ornatum. Amstelodami, apud Io. Mullerum, 1904. 1 brochure in-8, 10 pages.

Sciences. — *Leçons sur la théorie des gaz*, par L. Boltzmann, professeur à l'Université de Leipzig. Avec une introduction et des notes, par M. Brillouin, professeur au Collège de France. 2e partie. Traduction par A. Gallotti et H. Bénard. Paris, Gauthier-Villars, 1904. Grand in-8, xii-280 pages, avec figures. Prix : 10 francs.

Actualité. — *Au service de l'Allemagne*, par Maurice Barrès. Paris, Fayard, 1905 1 volume in-8 carré, 125 pages, avec nombreuses illustrations. Prix exceptionnel : 1 fr. 50.

Beaux-arts. — *Tours et les châteaux de Touraine*. Paris, Laurens, 1905. Collection *Les Villes d'art célèbres*. 1 volume petit in-4, 180 pages, orné de 107 gravures.

— *La Sculpture attique avant Phidias*, par Henri Lechat. Paris, Fontemoing, 1904. 1 volume grand in-8, 508 pages.

Romans. — *Les Revenantes*, par Champol. Paris, Plon, 1905. 1 volume in-16, 322 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Le Reflux*, par L.-R. Stevenson. Traduction par Teodor de Wyzewa. Paris, Perrin, 1905. 1 volume in-12, 291 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Le Capitaine Saint-Méry* (*1869-1870*), roman documentaire, par Gaston Routier. Paris, Fontemoing, 1905. 1 volume in-18, 333 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Déclassé!* par Charles Petit. Paris, Calmann-Lévy. 1 volume in-18, 326 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Fatale méprise*. par Henri Barande. Paris, Plon, 1905. 1 volume in-16, 274 pages. Prix : 3 fr. 50.

Varia. — *Lettres inédites de Lamennais*, par F. Duine. (Extrait de la *Revue de Bretagne*.) Paris, Champion, 1905. 1 brochure in-8, 16 pages.

ÉVÉNEMENTS DE LA QUINZAINE

Avril 25. — A **Prétoria**, promulgation de la nouvelle constitution du Transvaal : la Chambre législative sera composée du lieutenant gouverneur, de six à neuf membres nommés, de trente à trente-cinq membres élus. Sont électeurs de droit les anciens burghers qui prenaient part à l'élection du premier Volksraad. Les lois doivent recevoir l'approbation du gouverneur.

26. — De **Tanger** on annonce la mise en liberté de l'explorateur M. de Segonzac.

27. — A **Stockholm**, le Parlement vote un crédit de 4 914 900 couronnes pour la construction de navires de guerre.

28. — Du **Thibet** arrive la nouvelle du massacre de quatre prêtres des Missions étrangères, dont trois sont nommés : MM. Moussot, Bourdonnec et Soulié.

— A **Rome**, mort du cardinal Aiuti.

— La commission biblique est chargée d'organiser l'Institut biblique créé par Pie X et d'y conférer des grades en Écriture sainte.

29. — En **Russie**, promulgation d'un ukase favorable à la liberté religieuse : désormais, on peut quitter la religion officielle pour entrer dans d'autres confessions chrétiennes ; dans les établissements d'éducation l'enseignement religieux sera donné dans la langue maternelle.

— A **Venise**, entrevue entre les ministres des affaires étrangères d'Italie et d'Autriche, M. Tittoni et le comte Galuchowski.

30. — A **Paris**, à l'Élysée, réception du roi d'Angleterre par le président de la République.

Mai 1er. — A **Varsovie**, de graves désordres donnent lieu à des collisions meurtrières entre les manifestants et la troupe.

— Au **Yémen**, la révolte des Arabes n'a pas encore pu être réprimée par les Turcs menacés de perdre ce pays.

— A **Toulon**, violentes manifestations socialistes.

2. — A **Constantinople**, les Franciscains conventuels se sont mis sous la protection de l'Italie.

3. — En **France**, les conseils généraux qui ont émis des vœux sur la séparation se répartissent ainsi : pour la séparation, 13 ; contre la séparation, 17 (statistique de *la Croix*).

4. — A **Paris**, se tient le congrès diocésain des œuvres d'hommes. Les questions de la presse catholique, des chapelles de secours à Paris, des associations paroissiales, de l'éducation et de l'enseignement y sont traitées avec une documentation et une compétence remarquables.

— Les pétitions contre la séparation remises aux députés comptent, à ce jour, environ un million et demi de signatures.

— M. Grousseau, député, professeur de droit administratif, consulté sur la force obligatoire de la circulaire ministérielle enjoignant aux conseils de fabrique de faire l'inventaire du mobilier des églises, et de déposer cette pièce à la mairie, répond que l'acte de M. Bienvenu-Martin est illégal et qu'il ne saurait modifier le décret du 30 décembre 1809, article 55.

8. — A **Orléans**, on fête avec grand éclat le 476e anniversaire de la délivrance de cette ville par Jeanne d'Arc.

9. — A **Thuy-Hoa** (Indo-Chine), l'amiral de Jonquières, au nom du gouvernement français, demande à l'amiral Rodjestvenski de quitter les eaux de notre territoire.

— A **Moscou**, le congrès des Zemstvos se prononce en faveur du suffrage universel direct pour la formation de deux Chambres.

Paris, le 10 mai 1905.

Le Gérant : VICTOR RETAUX.

Imprimerie J. Dumoulin, rue des Grands-Augustins, 5, à Paris.

SAINT FRANÇOIS DE BORGIA [1]

LA DERNIÈRE LÉGATION ET LA MORT

I

Chypre était sur le point de se rendre aux Turcs, et le pape, non content de l'alliance défensive conclue déjà par lui avec l'Espagne et Venise, rêvait de coaliser toutes les forces chrétiennes pour une croisade décisive. A cet effet, il résolut d'envoyer deux légations aux princes catholiques. Le cardinal Comendon, ancien légat en Pologne, était député auprès de l'empereur Maximilien et du roi de Pologne, Sigismond; le cardinal Michel Bonelli, neveu du pape, auprès des rois d'Espagne et de Portugal. Au cardinal Comendon, Pie V assigna le P. Tolet comme assesseur, et à son neveu il voulut donner François de Borgia. Profès de la Compagnie, Borgia se savait tenu par un vœu spécial d'obéir au Saint-Père, et nous savons quelle fidélité chevaleresque il avait toujours mise à observer ce vœu. Pie V lui demandait sa vie; il l'offrit, sans rien objecter.

Le 21 juin, il écrivait aux provinciaux d'Espagne : « Tous les Procureurs des Provinces d'Espagne n'étaient pas encore arrivés, quand, le 1er juin, S. S. m'appela et m'ordonna d'accompagner et de servir son neveu, l'Illme cardinal Alexandrin, qu'il envoie comme légat en Espagne et en Portugal. Le P. Polanco, présent [2], exposa à S. S. les inconvénients que mon absence causerait à la Compagnie, qui avait envoyé à Rome des Procureurs de toutes les Provinces; il représenta aussi mon âge et mes infirmités. S. S. jugea, toutefois, que ce voyage ne devait, ni ne pouvait être différé. En vertu donc

1. Nous ne raconterons ici que ce dernier acte de la vie de saint François. Sauf indication contraire, tous les documents cités dans cet article sont inédits.

2. « Quand j'ai une affaire à traiter avec Sa Sainteté, je garde toujours avec moi le P. Polanco, et je la lui fais exposer, me contentant d'assister et d'intervenir. » (9 janvier 1567, au provincial de Portugal.)

de la sainte obéissance, je me prépare à partir, me confiant dans le Seigneur qui gouverne son Vicaire, et qui tirera de ces fatigues quelque fruit pour son saint service. Un des fruits, non des moindres, sera la consolation que j'espère éprouver en Espagne, en visitant, autant que possible, nos maisons, ainsi que mes Pères et Frères très chers. Cette visite, beaucoup la désiraient, et, moi-même, je l'avais à cœur. Je vois que Dieu Notre-Seigneur, par cette voie si imprévue, a facilité ce voyage que mon âge, mes indispositions, les occupations de ma charge, nous faisaient croire à peu près impossible. Que son saint nom soit béni! Je laisserai ici réglées les principales affaires confiées aux Procureurs d'Espagne, celles, du moins, qui demandent une expédition plus prompte. Les Procureurs pourront s'en retourner plus tôt qu'ils ne pensaient, et il sera plus facile de répondre, d'Espagne même, aux difficultés qui s'offriront en ce pays, sans qu'il soit nécessaire de recourir à Rome, pendant que j'y serai. Pour les provinces autres que l'Espagne, je laisse ici un Vicaire, chargé de les gouverner. Que V. R. me fasse recommander au Seigneur, moi et les affaires pour lesquelles m'envoie S. S., puisqu'elles se rapportent toutes à son saint service. »

Ce même jour, Borgia dictait onze lettres, pour annoncer sa prochaine arrivée à des amis d'Espagne.

« Très illustre et aimée en Jésus-Christ, mandait-il à sa fille Jeanne, marquise d'Alcañices, que vous devez être éloignée, à cette heure, de penser que je dois vous voir en Espagne! Je crois que la divine Providence arrange les choses pour que, encore une fois sur terre, nous nous voyions. S. S. a jugé bon de m'ordonner d'aller dans ces royaumes pour accompagner et servir l'Ill^me^ cardinal, son neveu, qu'elle envoie en Espagne comme légat. Il n'y avait rien à quoi je pensasse moins qu'à ce voyage, quand S. S. m'a notifié sa volonté; et je n'aurais pas la confiance d'arriver au bout, si je considérais mon âge et mes indispositions ordinaires, qui, tous les jours, m'enlèvent des forces. Mais j'ai confiance en la vertu d'obéissance due au Vicaire de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui, avec une volonté si ferme et si efficace, m'a ordonné. Je me réjouis que vous le sachiez, afin que vous

me recommandiez au Seigneur dans vos prières. Cette lettre sera aussi pour le Marquis et la Marquise, vos enfants, auxquels, ainsi qu'à toute la famille, je prie Dieu de donner sa sainte bénédiction[1]. »

Les travaux de la congrégation, les préparatifs de départ occupèrent et fatiguèrent extrêmement Borgia, durant tout le

1. Il écrivait au *duc de Medina Sidonia* : « Je ne veux pas manquer d'avertir V. S. Ill^me^ de la campagne à laquelle S. S. me destine. Je le dois à cette Ill^me^ maison, et, en particulier, à V. S. L'Ill^me^ Cardinal Alexandrin devant aller en Espagne, comme légat apostolique, il a semblé bon à S. S. de me donner au Cardinal pour l'accompagner et le servir. S. S. m'a donc ordonné d'entreprendre ce voyage, durant lequel j'espère que la vertu d'obéissance prévaudra sur la faiblesse de ma personne, fatiguée par la vieillesse et les infirmités qui l'accompagnent. Je ne perds pas l'espérance de jouir de la vue de V. S. Ill^me^, dont je prie Dieu de garder la santé et les états, pour sa plus grande gloire. » — A la *marquise de Navarrès* (sa belle-sœur) : « Je ne veux pas aller en Espagne sans que V. S. le sache, et je lui écris afin qu'elle le croie. D'un autre, il lui paraîtrait peu croyable qu'à mon âge, et avec mon peu de santé, j'entreprenne, de moi-même, un voyage si long et en cette saison. Mais ce n'est pas moi qui vais, c'est l'obéissance du Vicaire de Notre-Seigneur qui m'envoie. V. S. avertira le seigneur Grand-Maître. » — Au *duc de Feria* : « Je ne veux pas que V. S. apprenne que je vais en Espagne d'un autre que de moi. Il n'y a personne à qui je sois plus obligé de donner des nouvelles de ce qui me concerne. Il ne m'est rien venu à la pensée pour éviter d'obéir, quand j'ai connu la volonté arrêtée de S. S. J'ai compris que, par elle, la volonté de Dieu Notre-Seigneur se manifestait et j'espère en lui. Puisqu'il a mis ce voyage dans l'esprit de son Vicaire, il mettra, en mon corps, les forces nécessaires. Et cela me vaudra de donner bientôt et plus longuement de mes nouvelles à V. S. » — Au *P. Araoz* : « Puisque je n'ai pas mérité de voir, à Rome, le P. Dr Araoz, quand je le désirais, il ne faut pas que je perde la faveur de le voir en Espagne, où, si le Seigneur me donne vie et forces, j'espère que nous nous verrons bientôt. S. S. a regardé comme nécessaire à son service que je fasse ce voyage, avec l'Ill^me^ Cardinal Alexandrin, qu'Elle envoie comme légat dans ces royaumes. V. R. croira sans peine que cela me parut inouï, quand S. S. me le notifia. Outre que je suis peu utile pour toute affaire importante, il me semblait avoir une excuse dans mon âge, qui dépasse la soixantaine, et, surtout, dans mes infirmités nombreuses et ordinaires, et quelques-unes bien contraires aux voyages. Mais l'obéissance due au Vicaire de Notre-Seigneur m'a imposé silence, et m'a donné même du goût pour toutes les fatigues ; elle me portera joyeux par mer et par terre. J'ai voulu annoncer cela à V. R., afin qu'elle demande au Seigneur de me donner la force de faire cet acte d'obéissance pour son saint service, et de nous permettre de nous rencontrer. C'est une des choses que je désire le plus. Je laisse le reste pour cette entrevue, quand il plaira au Seigneur de nous l'accorder. *Ora pro me, Pater !* » — Le même jour, Borgia écrivait à la marquise de Pliego, à Ruy Gomez, au duc de Gandie, au marquis de Denia, à l'archevêque de Séville, à la comtesse de Niebla. Le 2 juin, il avait déjà notifié son prochain départ au cardinal de Lorraine et au comte de Monte-Agudo.

mois de juin. Il change les supérieurs de six provinces, désigne douze missionnaires, qui, avec le P. Pierre Sanchez, nommé provincial, partiront pour le Mexique[1]. Son active correspondance porte partout ses derniers ordres, ses paternelles consolations. Il annonce encore son départ aux jurats de Saragosse, au chapitre de Valladolid, à l'évêque et aux magistrats de Ségovie : « Je vous écris, mande-t-il à l'évêque de Plasencia, le pied déjà à l'étrier[2]. »

Le 29 juin, Borgia écrivait : « Avec la grâce de Dieu, je partirai demain pour l'Espagne avec l'Ill^me^ cardinal Alexandrin. Viendront avec moi le P. Maître Miron, le P. Maître Polanco, etc. Que V. R. nous fasse recommander au Seigneur. Je laisse comme Vicaire des provinces autres que l'Espagne, le P. Maître Nadal. Les provinces d'Espagne m'écriront directement; les autres s'adresseront habituellement au P. Vicaire. S'il survenait quelque affaire extraordinaire, et qu'on veuille m'écrire en Espagne, on le pourra faire. »

Le 30 juin, la légation quitta Rome. « Notre père est parti de Rome, le dernier jour de juin, écrit Nadal à Bobadilla. Il est parti avec tant d'humilité, d'obéissance et de promptitude, qu'il nous laisse tous dans l'admiration. »

« A la prière du P. Sébastien Romeo, raconte le P. Martin Rouelle[3], j'avais abandonné la troisième année du cours de physique, et rentrai en France en 1571, afin de servir de

1. « Je voudrais bien vous voir avant votre départ, mande-t-il à Sanchez. Si je ne le puis, partez avec la bénédiction de Notre-Seigneur. Si nous ne nous revoyons plus sur terre, nous nous verrons au ciel. »

2. « Si je n'écris pas plus souvent à V. R., mande-t-il le 25 juin, au P. Bobadilla, ce n'est ni faute de mémoire, ni faute d'amour pour V. R. Je n'ai aucune raison d'en manquer, et, grâce à Dieu, je n'en manque pas. Mais mes indispositions et occupations m'excusent en partie. Puis, sachant V. R. assez bien portante et consolée *in Domino*, et avertie par d'autres de ce qui se passe ici, il peut se faire que je l'aie négligée. Je ne veux pourtant pas omettre d'apprendre à V. R. que je dois très prochainement partir pour l'Espagne et le Portugal, avec la grâce de Dieu, envoyé avec quelques autres Pères de la Compagnie pour une affaire qui touche au service divin, et attaché au légat *a latere*, qu'envoie S. S. Il faudra voyager avec la chaleur; cependant je pars avec bon courage, et j'espère que, grâce à la sainte obéissance, Dieu Notre-Seigneur me donnera la santé qui convient à son saint service. Je me recommande beaucoup à vos prières, surtout pendant ce voyage qui, ce me semble, durera jusqu'à Pâques de l'année prochaine. »

3. Dépositions sur les vertus de François de Borgia, Bordeaux, 1616. (*Archives du Parlement.*)

secrétaire à l'évêque Guillaume Geissolm, dans la ville de Vaizon, qui fait partie de la légation d'Avignon. Au moment des plus fortes chaleurs, nous eûmes, l'évêque et moi, le bonheur d'accompagner, pendant plusieurs jours, le cardinal légat Alexandrin et notre Père Borgia, qui allaient en Espagne avec le P. Polanco, si je ne me trompe, et deux Frères. J'ai tellement admiré la patience, la modestie, la piété de ce Père, et, malgré sa si grande faiblesse corporelle, son obéissance au Saint-Père, obéissance exercée durant un si long voyage, en plein été, au mois d'août[1], que j'ose l'affirmer, le P. François Borgia fut constamment un martyr. Son estomac, débilité et contracté par les abstinences, lui causait de fréquentes nausées, prolongées pendant des heures entières. J'entrai souvent dans sa maison et dans sa chambre, à cause de la grande affection que lui portait mon évêque, qui se fit chartreux, et mourut à Rome, en 1587, laissant son évêché à son neveu, et mû par l'exemple du P. Borgia. »

François de Borgia amenait, de Rome, les PP. Polanco et Miron, ainsi que les procureurs des provinces d'Espagne, François Vasquez, Léon Manuel et Balthasar Alvarez. Son fidèle Fr. Marcos l'accompagnait aussi. Ce groupe formait une petite communauté. Comme il l'avait fait en 1550, quand il vint de Gandie à Rome, Borgia, désireux d'entretenir parmi les siens une oraison continuelle, disposa que chacun, à tour de rôle, prierait pendant une heure. Un cortège de prélats et d'ecclésiastiques distingués entourait le cardinal Bonelli. Fort édifié de l'exemple donné par le général et ses compagnons, Bonelli ordonna à Mgr François-Marie Taurisio d'introduire, dans le cortège ecclésiastique, les mêmes habitudes de prière.

Borgia était à Alexandrie le 24 juillet, à Turin le 31, à Suse le 3 août. Il écrivit, de chacune de ces villes, des lettres que nous n'avons plus. Le cardinal Borromée, si grand bienfaiteur de la Compagnie, s'était plaint, assez vivement, qu'en retour, la Compagnie lui donnât trop peu de sujets. Le 24 juillet, Nadal écrivait au provincial de Lombardie : « Nous pensons que le P. Général sera passé par Milan, et qu'il aura

1. A cette date, la légation était en Roussillon.

satisfait l'Ill^me^ cardinal, qui dit que la Compagnie devrait compter avec Sa Seigneurie plus qu'elle ne fait, et qu'elle devrait lui donner plus de maîtres de valeur, et reconnaître ainsi l'amour que S. S. lui a toujours porté. V. R. aura, de son côté, exposé à S. S. la bonne volonté et le peu de forces de la Compagnie, et comme quoi nous reconnaissons sa grande bienveillance, et que nous y correspondons du mieux que nous pouvons. »

Borgia atteignit le Roussillon en bonne santé : « Nous avons tous été bien consolés, lui écrivait-on de Rome, par la lettre de V. P. écrite de Roussillon, qui nous apprend le beau temps dont vous avez joui, et la santé avec laquelle vous êtes parvenu jusque-là. »

Par une délicate attention, le roi Philippe II avait chargé don Ferdinand de Borgia, chevalier de Calatrava, de recevoir, à la frontière d'Espagne, son père et le légat. Le ministre Ruy Gomez, le cardinal Espinosa, président du Conseil de Castille, le roi lui-même, écrivirent à Borgia pour lui souhaiter la bienvenue. Tout le voyage du saint général en Espagne allait être un triomphe, auquel son humilité essayera vainement de se dérober, juste réparation des injustices mortifiantes ressenties dix ans plus tôt[1].

Le 28 août, Borgia était à Barcelone. Don Gaspard Adell y vint, de la part de Carlos, duc de Gandie, porter au saint une forte somme d'argent. Il la refusa et n'accepta que des bottes pour le voyage[2].

Il ne voulait pas, non plus, recevoir les vêtements que lui envoyait Carlos. Il les trouvait élégants, *por ser algo galanes*. Le Fr. Marcos l'obligea à les prendre[3].

1. Un des prélats de la suite du légat, Venturino da Fabiano, a raconté, dans un long journal, les incidents de ce voyage en Espagne, en Portugal et en France. Le texte de ce journal est au Vatican, une copie aux archives royales d'Ayuda, en Portugal (*Rerum Lusitanarum*, etc., t. III). (*Relazzioni del viaggio fatto dall Illmo e R^mo^ Fr. Michaello Bonello, Cardinal Alessandrino, Nepote di Pio V, legato alli Serenissimi Ré di Francia, Spagna e Portogallo, descritto da Mesr Gio-Battista Venturino da Fabiano, l'anno 1571.*) Je n'ai, malheureusement, pu consulter ni le texte, ni la copie de ce journal. Je n'en connais et n'en citerai que de très courts fragments relevés, à Ayuda, par un ami.

2. Déposition de don Gaspar Adell au procès de Saragosse, 1610. (*Osuna.*)

3. Johan Mendez. (*Ibid.*)

« A Barcelone, raconte Montserrat Palomeras y Miguel[1], âgé de soixante-deux ans, j'ai entendu la messe du P. François, au collège de Sainte-Marie de Belen, des Jésuites. Il l'a dite sur un autel qui est dans le chœur de l'église, sur lequel on plaça un retable représentant saint Luc, retable aujourd'hui dans la sacristie. Ses fils, le duc de Gandie et D. Juan de Borgia, majordome de l'impératrice[2], assistèrent à cette messe avec d'autres gentilshommes. La messe achevée et les vêtements sacerdotaux déposés, il apparut très humblement vêtu, ceint d'une ceinture d'où pendait un chapelet de grains, passés dans une corde de viole. »

Un litige divisait les chapitres de Barcelone et les officiers royaux. L'évêque de Majorque, délégué par le pape pour le juger, n'avait imaginé aucun accommodement. Les deux parties prirent François pour arbitre, et le différend fut tranché en un jour, comme par enchantement.

Le royaume de Valence attendait impatiemment l'ancien duc de Gandie, que ses deux fils, Carlos et Alphonse, son petit-fils François et de nombreux gentilshommes vinrent recevoir à Sagunte. Le P. François ordonna à ses enfants de servir le légat et de ne pas s'occuper de lui.

« Le légat, raconte Fabiano, s'arrêta près de Valence, au monastère de San Miguel de los Reyes, des Hiéronymites. Le vendredi 14 septembre, l'archevêque Jean de Ribera, Carlos, duc de Gandie, et beaucoup de gentilshommes vinrent y prendre le légat pour le conduire à Valence. Le peuple remplissait la route jusqu'à la ville[3]. Le légat fut logé au palais de l'archevêque avec toute sa suite. Il prenait ses repas seul avec ses clercs, et, près de lui, plaçait toujours l'envoyé du roi, D. Ferdinand de Borgia, frère du duc de Gandie. Le samedi, après dîner, le légat alla en voiture avec

1. Procès de Barcelone, 1611.

2. Erreur : Jean était alors ambassadeur à Lisbonne, et ne fut que bien plus tard majordome de l'impératrice Marie. Et ni Carlos, ni Alphonse ne vinrent à Barcelone. Seul, des fils de Borgia, Ferdinand s'y trouvait.

3. Une grande multitude accourut au-devant du *saint duc*. A sa vue, François, son petit-fils, alors âgé d'une vingtaine d'années, descendit de cheval, et vint lui baiser la main. Borgia renvoya la foule au légat, qui venait très en arrière, et prenant un chemin de traverse, il contourna les murailles et entra par la porte Saint-Vincent, voisine du collège de la Compagnie, se dérobant ainsi à toute ovation.

le duc de Gandie, visiter quelques jardins. Le dimanche, il dit une messe basse à la cathédrale. La foule était immense et il y eut bataille aux portes, *viendosi la solita devozione di Spagna*. Seul, le Vice-Roi ne parut pas, retenu par une susceptibilité de préséance : il aurait voulu avoir la première place. Après la messe, le R^me^ Général des Jésuites, D. François de Borgia, duc de Gandie, prêcha en présence du légat, assis sur un trône fort beau. Il parla avec beaucoup de grâce, de gravité et de doctrine, sur l'évangile : *Ibat Jesus in civitate Naïm*[1]... On l'admirait d'autant plus, qu'à Valence on l'avait vu jadis parader en armes (*armeggiare*) et avoir les autres façons des chevaliers. »

« Chez le cardinal, dit Bautista Ferrer[2], domestique, le Père s'asseyait à table, mais ne prenait qu'un potage et quelque autre chose, fort peu. Le cardinal le laissait faire, et les domestiques, sachant ce qu'il prenait, le lui donnaient. S'il venait en retard, il ne fallait pas se préoccuper; il ne touchait qu'à un plat. »

« Chaque jour, raconte une autre chronique manuscrite, le duc Carlos envoyait à son père un repas qui suffisait pour tout le collège. Le duc fit habiller de neuf son père et sa suite : quatre Pères et deux Frères. On voulait donner à Borgia une ceinture d'étamine. Il demanda une lisière de drap vulgaire... Quand on voulait baiser les mains de François, il les cachait en disant : « Je ne porte point de pardons. » Il fit une conférence aux Pères du collège, et leur dit que Dieu le châtiait bien, en le ramenant dans un pays dans lequel il avait tant offensé la divine Majesté. »

« J'étais étudiant de philosophie à Valence, raconte don Jo-

1. Voici l'exorde de ce discours : « J'aurais pu m'excuser de prononcer ce discours pour bien des raisons, surtout à cause de mon manque de santé, des fatigues du voyage, du peu de temps qu'on m'a donné pour songer à ce que je pourrais dire, mais je me suis rappelé le patriarche Abraham, auquel Dieu commanda d'immoler son fils Isaac. Ainsi me souvenant de ce saint patriarche, et recevant l'ordre de celui qui pouvait, à si juste titre, me le donner, je me suis levé ce matin, j'ai pris l'âne du vieil homme, le glaive de la parole de Dieu, et je suis monté en cette chaire sacrée pour immoler cette volonté timide et hésitante qui me retenait. » (Recueil manuscrit des œuvres de François de Borgia, préparé par le Fr. Marcos.)

2. Procès de Saragosse.

seph de Palafox, chanoine magistral de Saragosse[1], quand le cardinal Alexandrin vint en Espagne, et, en sa compagnie, le P. Borgia. Je vis et connus alors ledit Père, et l'entendis prêcher à la cathédrale, où il y avait grand concours de peuple. Ecclésiastiques et séculiers admirèrent fort que cet homme qu'ils avaient vu naguère duc de Gandie et si grand seigneur, fût maintenant en chaire si humble et si modeste[2]. »

« J'ai connu le P. François, ajoute Fr. Jean Araus, prêtre-prédicateur de l'ordre des Récollets de Saint-François[3], quand il vint à Valence avec le Cardinal Alexandrin, au collège de Saint-Pablo. Un jour qu'il avait dit la messe à l'église du collège, après son action de grâces, sa sœur la comtesse de Almenara[4], et la femme de D. Alphonse de Borgia[5], son dernier fils, vinrent lui baiser la main. Il résista en reculant jusqu'à toucher la muraille. Alors, on le lui demanda à genoux. Comme il ne pouvait plus reculer, on lui prit la main et on la baisa. La ville voulait le loger à San Miguel de los Reyes. Il préféra venir au collège. A l'entrée solennelle du légat[6], François était vêtu comme tous les prêtres de la Compagnie. Toute la foule demandait : « Lequel est le duc, « Don François? »

Et le P. Laurent de Saint-Jean, jésuite du collège de Barcelone : « J'étais à Valence quand le P. François y vint. Son fils, le duc, était allé au-devant de la légation avec de nombreux gentilshommes. Il venait aussi le voir au collège, en présence de beaucoup de religieux de la Compagnie. Le Père faisait asseoir et couvrir les religieux et il laissait son fils

1. Procès de Saragosse, 29 mai 1610.

2. *Ibid.* « Étant étudiant à Valence, témoigne don Jayme Moncayo, chanoine, j'entends prêcher le P. Borgia, en présence du cardinal. Il prêcha comme un apôtre, à la très grande édification de tous les auditeurs et de tout le peuple, qui le regardait et le respectait comme un saint, et courait après lui en criant : *Où est le saint?* On le voyait si exemplaire, si modeste et si humble, après avoir été si grand seigneur et duc de Gandie, qu'on était forcé de le tenir pour saint. Ainsi l'entendis-je appeler par tous. Il était très maigre et jaune, une vraie image de la pénitence, lui qui avait été si gros. »

3. Procès de Valence, 1611.

4. Marie-Magdeleine, femme de Fernand de Proxita, comte de Almenara.

5. Léonore de Noronha.

6. Il avait évité cette entrée solennelle : « A la foule qui demandait : Où est le saint duc? on répondait : Il est arrivé hier. » (Témoignage d'Araus.)

debout et nu-tête. Il en donnait cette raison : « Dieu com-
« mande que les fils respectent leurs parents et que les pères
« traitent leurs fils en fils, et donnent de bons exemples de
« parfaite éducation. Le duc est toujours mon fils, et les Pères
« sont mes frères. » Tant qu'il demeura à Valence, la maison et l'église étaient pleines de gentilshommes qui venaient le voir et lui baiser la main ou l'habit. Il ne pouvait s'excuser de descendre à l'église où de nombreuses dames l'attendaient et l'entouraient, agenouillées, et désirant lui baiser la main. Il reculait et se défendait avec tant de marques d'humilité, que toutes en étaient dans l'admiration.

« Le Patriarche, D. Jean de Ribera, homme si noble, si docte et si saint, vint au collège avec tout son chapitre. En ce moment, le P. François était au lit, pris de la goutte. L'archevêque entra dans la chambre, et, dès qu'il aperçut le P. François, il s'agenouilla, tant était grande l'idée qu'il se faisait de sa sainteté. Le Père se montra très affligé de cet acte. L'archevêque s'étant levé, s'approcha plus près et s'agenouilla de nouveau. Le P. François montra une grande émotion et supplia l'archevêque de n'en plus agir ainsi ; il sauterait plutôt de son lit, un tel honneur n'étant point dû à un pécheur tel que lui, dont la place était aux pieds de S. S. Il était visible que l'acte de l'archevêque lui causait une vraie souffrance.

« Le duc de Gandie était présent, debout et tête nue. Quand l'archevêque se fut assis, le duc resta debout, le chapeau à la main. L'archevêque dit à François : « Père François,
« que V. S. Ill^me^ ordonne au duc de s'asseoir et de se cou-
« vrir. » Le Père marqua sa peine de s'entendre appeler *Seigneurie Illustrissime*, et répondit que le duc faisait bien de témoigner son respect à S. S. L'archevêque insistant, le Père dit au duc : « Asseyez-vous, puisque S. S. vous le commande. » Le duc s'assit, toujours nu-tête. Le Patriarche demanda au Père de faire couvrir le duc. Son père ne le voulut point.

« Quand il prêcha dans l'église cathédrale, la foule n'y pouvait contenir. Le sermon fut si touchant, que la foule fut confirmée dans le sentiment qui lui faisait dire : *le saint duc.* »

Le collège de Valence avait, en 1556, ouvert des cours de

théologie, dont l'Université avait pris ombrage. Personne, ni l'archevêque, ni le roi, ne parvenaient à calmer ses susceptibilités. Borgia réussit où tous avaient échoué; il laissa les esprits pacifiés.

Gandie espérait revoir son cher souverain, mais aucune prière ne put décider François à y reparaître. Le peuple de Gandie accourut à Valence, et dut se contenter de voir le *saint duc* passer dans les rues. Longtemps cette vision demeura dans les mémoires. Tous les témoins du procès de Gandie disent l'impression qu'elle leur causa.

Borgia laissa le cardinal Bonelli sur la route de Madrid, et fit un long détour pour visiter le noviciat de Villarejo de Fuentes[1]. Sacchini raconte que, sur la route de Madrid, Borgia rencontra un gentilhomme qui montait un fort beau cheval, et il eut l'air d'admirer la bête. Le gentilhomme, qui avait surpris le regard de Borgia, descendit au premier relais, fit richement seller son cheval et l'envoya à celui qui avait su l'apprécier et qu'il savait avoir été si brillant cavalier.

Touché de ce généreux procédé, Borgia renvoya le présent en l'accompagnant d'un mot aimable et de quelques objets de piété. Il faisait observer qu'il n'était plus le duc de Gandie, mais un pauvre religieux.

Le 29 septembre, le légat entrait à Madrid. Philippe II demanda aussitôt Borgia, et le reçut en l'embrassant cordialement. Il l'admit ensuite en audience officielle et vit avec plaisir la cour s'empresser autour du religieux que tant d'hommages confondaient. Borgia dut figurer à une procession solennelle que suivait le roi, et on le plaça près du légat comme ministre du pape, mais son humilité sut se dédommager. S'apercevant que la traîne du cardinal pendait à terre, il la saisit, et la voulut porter tête nue, sans que le légat pût s'en défendre.

Sa fille, la marquise d'Alcañices, lui ayant envoyé du linge,

1. Il n'était pas, sans doute, avec le légat, quand celui-ci s'arrêta à Uclès, « endroit notable, dit Fabiano, où le Roi se rend. Il comptait quarante foyers. Le monastère abritait quarante chevaliers, dont le prieur, à charge triennale, jouit des insignes épiscopaux. Leur église contient de nombreuses tombes de prieurs. » Le légat fut, du reste, peu satisfait de la réception que lui firent les chevaliers de Saint-Jacques.

il le distribua aux pauvres de l'hôpital. Un matin, sa messe à peine dite, il se retira dans la maison de son fils, don Ferdinand, et, pendant dix ou douze heures, s'y enferma pour prier. En vain lui fit-on observer que ce recueillement le ferait passer pour grossier, il passa une semaine dans cette solitude. On lui remit un jour, de la part du vice-roi de Sardaigne, une lettre qui portait cette adresse : « A l'Illustrissime Seigneur, D. François de Borgia, duc de Gandie. » François rendit la lettre en disant : « Cet Illustrissime Seigneur, et ce François, duc de Gandie, je ne sais en quel lieu du monde on le trouvera présentement. »

La princesse Jeanne de Castille, retirée chez les Clarisses de Madrid, auprès de l'abbesse Jeanne de la Croix, sœur de François, s'était particulièrement réjouie de l'arrivée de son ancien directeur. Elle le vit souvent : chez les Clarisses, Borgia se sentait compris; il revivait les meilleurs jours de son enfance, et retrouvait la première école de vertu où Dieu l'avait formé.

« Quand il vint à Madrid, raconte le P. Antonio de Porrès[1], il alla chez sa sœur Dª Marguerite de Borgia (femme de don Frédéric de Portugal), qui lui présenta ses filles. Le Père demanda s'il n'y en avait pas d'autres, et une toute petite. On alla chercher cette dernière, et on la présenta toute négligée et revêtue d'un petit habit de clarisse, en disant : « Celle-ci n'est pas pour le monde; elle sera nonne. — Elle « ne sera pas nonne, répondit François, mais dame et unique « héritière de ses parents. » Ce qui se vérifia dans la suite : l'enfant épousa, plus tard, le duc de Pastrana, et ses sœurs moururent. C'est leur mère, déclare le témoin, qui m'a raconté ce fait. »

La présence de Borgia à Madrid dissipa les défiances que Philippe II et son Conseil pouvaient encore nourrir envers la Compagnie. Elle permit au général de réunir les supérieurs, de faire visiter les provinces, d'organiser la nouvelle mission du Mexique, de tout ranimer et de tout apaiser. Elle fut un grand bienfait pour l'ordre. « Réellement, écrivait Nadal à Araoz le 7 novembre 1571, s'il en est, comme le dit V. R.,

1. Procès de Madrid, 1609.

cette mission de Notre Père Général a été *opus dexteræ Excelsi*. La façon dont S. S. l'a choisi et a manifesté sa volonté, la perfection d'obéissance avec laquelle Notre Père a accepté cette mission, sa joie en pensant aux fatigues qu'il endurerait, vu ses indispositions et son peu de santé, tout est extraordinaire. Mais tout est dépassé par ce que V. R. raconte des succès que Dieu a donnés aux affaires, par l'intervention de Notre Père. La bienveillance de S. M. et de tous ces Seigneurs envers Notre Père et la Compagnie s'est renouvelée. Tout, je l'espère, sera pour la gloire du Seigneur. »

Philippe II et sa cour avaient, en effet, prodigué au saint général les plus expressifs témoignages de vénération. L'Inquisition avait profité de son arrivée en Espagne pour autoriser l'impression du livre qu'elle avait autrefois condamné, et que, présentement, elle déclarait irréprochable et très pieux. Rien ne manquait donc à la réparation.

Des délicates affaires lui avaient été confiées, qu'il négocia directement avec le roi, et dont on ignore la nature. On sait qu'il obtint de Philippe II des transactions favorables aux intérêts de la couronne comme à ceux de l'Église. Des partisans des droits régaliens, en lutte ouverte avec les défenseurs des immunités ecclésiastiques, demandaient des débats contradictoires et publics. Borgia dissuada le roi d'entrer dans cette voie périlleuse. En des conférences où le cardinal Espinosa et Ruy Gomez représentaient le roi, où lui-même représentait le pape, on admit des moyens d'entente qui eussent arrêté bien des conflits, si la mort de Pie V, suivie de celle de Borgia, n'avait, bientôt après, coupé court aux négociations commencées.

Avant de quitter Madrid, Borgia envoya au roi une relique de la vraie Croix, destinée à l'église de l'Escurial; elle était munie d'authentiques, mais Philippe II demanda au Père d'ajouter son attestation. « Celle-là, disait le roi, me tiendra lieu de tout. »

II

De Rome on écrivait, le 21 décembre 1571 : « Le légat aura fini dans un mois. Il ira en Portugal, et pense rentrer à Rome pour Pâques ou peut-être un mois plus tard, parce que S. S.

lui a ordonné d'aller en France. » Ce fut donc avant d'entrer en Portugal que le cardinal Bonelli reçut de Pie V l'ordre de visiter le roi de France à son retour de Lisbonne.

La légation en Portugal avait une double fin : obtenir du roi don Sébastien qu'il prît part à la croisade, et surtout que, pour assurer l'avenir de sa dynastie, il consentît à se marier.

Des troubles funestes agitaient la cour de Lisbonne divisée alors en deux partis : celui de la reine mère et du cardinal don Henri, et celui du jeune roi. A peine majeur, don Sébastien, alors âgé de dix-sept ans, s'était affranchi de la tutelle de son aïeule, la reine Catherine, et avait même dépossédé de leurs charges certains officiers de la reine. Outrée de ces procédés, la reine avait voulu quitter Lisbonne et revenir en Espagne, son pays. Le P. Miguel de Torrès et le duc de Féria, envoyé de Philippe II, l'avaient à grand'peine détournée de ce dessein.

En 1561, la reine régente avait exigé que le P. Luiz Gonzalez de Camara vînt à Lisbonne diriger l'éducation du jeune prince. A son corps défendant, Gonzalez avait accepté cette charge pleine de périls. Il l'avait remplie avec succès; mais il ne pouvait empêcher que don Sébastien ne fût arrière-petit-fils de Jeanne la Folle. Sans Gonzalez, don Sébastien aurait peut-être ressemblé à son cousin germain don Carlos, le fils de Philippe II. Il était, au contraire, droit, vertueux, l'idole de son peuple. Cependant une invincible obstination, un amour insensé du danger, l'idée fixe d'imiter les exploits de son aïeul Charles-Quint, ou du héros albanais Scanderbeg, dénotaient chez lui des tendances fatales. Tant qu'il vécut, Gonzalez détourna le prince de l'expédition d'Afrique, qu'il rêvait. A la prière de son maître, mourant de douleur, le roi revint même une fois de Tanger. Gonzalez disparu, personne n'eut plus d'empire sur ce prince exalté, qui alla sombrer, en 1578, à Alcazar Khebir.

Pourquoi sa mère, la princesse Jeanne de Castille, avait-elle abandonné ce fils à peine né, et qu'elle aurait peut-être sauvé, si elle l'avait elle-même élevé? Quelles raisons lui firent préférer, à ses devoirs de mère, la régence de Castille, puis la réclusion chez les Clarisses de Madrid? Il est malaisé de l'établir. Borgia connut certainement ces raisons;

il dut les juger bonnes, et rien ne nous autorise à désapprouver ce jugement.

Mais dans cette cour, dont la mère du roi s'était exilée, trois jésuites jouissaient d'un particulier crédit. Gonzalez de Camara, précepteur du prince, Miguel de Torrès, confesseur de la reine, et Léon Henriquez, confesseur du cardinal infant. Loin d'avoir recherché ces positions, tous trois les subissaient par l'absolue volonté des princes. Mais eussent-ils été plus irréprochables que des anges, leur situation entraînait de trop graves responsabilités, elle était en butte à trop de jalousies, pour qu'ils ne devinssent point l'objet de furieuses calomnies. Du jour où elle s'était vue écartée du premier rang, la reine Catherine avait jalousé l'influence que Gonzalez exerçait sur le roi, et elle en avait dénaturé les effets. Au précepteur, les uns reprochaient que le roi fût trop chaste, d'autres qu'il fût trop batailleur, et, presque tous, qu'il différât de se marier. Qu'y pouvait Gonzalez ? Toutes ses exhortations se heurtaient à une volonté obstinée; soit qu'il eût désiré une alliance avec la famille impériale, et que, déçu de cet espoir, il eût résolu de n'en point nourrir d'autres, soit qu'il fût, pour d'autres raisons, opposé au mariage avec la sœur du roi de France, que le pape et le roi d'Espagne lui proposaient, don Sébastien ne supportait point qu'on lui conseillât de se marier. Le cardinal légat et Borgia eurent pour mission de vaincre ses résistances. Ils arrivèrent à Lisbonne le 3 décembre 1571[1].

Borgia convainquit bientôt don Sébastien des dangers qu'il faisait courir à sa famille et à son peuple[2]. Après l'avoir entendu, le roi écrivit à Pie V qu'il mettait volontiers ses vaisseaux au service de la cause catholique, et qu'il consentait à demander la main de Marguerite de Valois, sœur de Charles IX. C'était trop tard; quand Borgia, un

1. Quatre ans plus tôt, Borgia avait prédit à Gonzalez que tous deux se reverraient. Il lui écrivait le 16 avril 1567 : « Il ne faut pas gémir de m'aider à porter la charge que la Compagnie a mise sur mes épaules. Même aidé par vous, j'aurai fort à faire pour la porter, étant faible comme je le suis. Bon courage ! mon cher Père, *un jour nous nous verrons*, et nous traiterons alors bien des affaires. »

2. Le 9 décembre, l'ambassadeur d'Espagne mandait à son maître que le roi don Sébastien consentait à se marier.

mois plus tard, parlera de ce projet au roi de France, Marguerite était secrètement promise au roi de Navarre, qu'elle épousa le 18 août suivant. Cette déconvenue n'était point faite pour décider don Sébastien à ouvrir d'autres négociations matrimoniales.

Depuis longtemps, la responsabilité que couraient les trois Pères, confesseurs des princes, préoccupait Borgia. Il savait que tous les mécontents du royaume s'en prenaient à eux des actes de la couronne. Ils étaient l'objet de critiques, propagées dans toute l'Europe, et ces critiques ne provenaient pas seulement d'ennemis. Aussi, le 28 janvier 1569, Borgia avait-il écrit au P. Ignace d'Azevedo, alors à Lisbonne, cette lettre confidentielle :

« Cette lettre n'est que pour V. R. Je veux l'avertir de ce que diverses personnes m'écrivent et me disent. Non pas que je les croie ; ceux dont on me parle, je les tiens, en mon âme, pour innocents et très religieux. J'accorderais beaucoup plus de crédit à leur parole qu'à ce qu'on dit sur eux. Mais je manquerais à mon devoir, si je ne faisais le petit effort d'écrire à V. R., pour lui communiquer ce dont on se plaint là-bas. V. R. y réfléchira, et, après s'être bien recommandé à Dieu, elle m'avertira, en toute diligence et confidentiellement. Je me fie à sa parole et à sa conscience. Je n'écris rien aux personnes en question, car cela les concerne, et je ne veux pas les peiner, ne les croyant pas en faute. On dit donc que la Compagnie est mal vue dans ce royaume, parce que quelques-uns de ses membres sont trop dans l'intimité des Princes, et que tout ce qui déplaît dans le gouvernement, on le leur impute ; que le P. Luis G. demeure au palais ; qu'un frère lui prépare ses mets dans la cuisine royale (ce qui a si fort éprouvé un bon frère, qu'il est sorti) ; qu'il ne s'occupe que d'affaires de gouvernement ; qu'à la maison et au dehors, il ne parle que de cela. On en dit autant de celui qui confesse le cardinal ; on les prétend grandement détestés. Entre les mains de ces deux Pères, et du P. Dr T., reposerait tout le gouvernement de la Compagnie, *ceteris exclusis*. On ajoute qu'ils n'exécuteraient point les ordres qui viennent de Rome, et que les informations qu'ils nous envoient ne sont point sincères ;

que dans la maison de S. Roch, on gouverne avec tant de sécheresse et de rigueur, que beaucoup en éprouvent la tentation de sortir, et que, par suite, il y a beaucoup de défections. On affirme cela et d'autres choses moins importantes. Comme je l'ai déjà dit, les Pères dont on me parle ont, dans mon âme, plus d'autorité et de crédit que toutes ces accusations. Cependant, *ut impleamus omnem justitiam*, je veux que V. R. m'informe de tout. Et que le Seigneur, mon cher Père, soit en votre âme. »

En pareille matière, Azevedo était plus porté à juger avec sévérité qu'avec faiblesse, et, dans un rapport confidentiel, il n'avait aucune raison d'atténuer la vérité. Cependant il disculpa pleinement les Pères incriminés, et attribua à la seule mauvaise foi les critiques dont ils étaient l'objet. Leur conduite était inattaquable; seul, le rôle qu'il remplissait était compromettant. Aussi bien, Gonzalez et Torrès n'avaient-ils qu'un désir : partir pour le Brésil ou pour l'Inde[1].

Amené enfin à juger par lui-même de la situation, Borgia la vit telle que l'avait dépeinte Azevedo. Il réussit à calmer les susceptibilités de la reine Catherine, et lui persuada de ne plus songer à revenir en Espagne. Il voulut même enlever leurs charges aux trois Pères attachés à la cour, mais les princes ne le permirent pas. Du moins, Borgia décida-t-il qu'à la prochaine congrégation générale on les députerait tous trois à Rome. Ainsi fut-il fait, bientôt après, mais, même alors, le roi ne permit pas à Gonzalez de s'absenter du Portugal[2].

François de Borgia avait reçu en Portugal un accueil d'au-

1. Le 23 janvier 1568 Borgia félicite Torrès de vouloir aller en Chine ou au Japon; il ne peut l'y envoyer.

2. Après le départ de Borgia, les plaintes ne cessèrent point. Le 10 novembre 1572, — Borgia était déjà mort, — d'Evora, un Père portugais écrivait à Rome : « La cour réside maintenant dans cette ville, et ce sera pour longtemps. Le Roi demeure dans la maison de D. Diego de Castro, autant vaut dire dans notre collège, tant ses visites y sont fréquentes. D'où une grande agitation dans cette maison, devenue un palais, et une nouvelle occasion d'accroître le mauvais vouloir de ceux auxquels ces faveurs déplaisent. Et cela donne du crédit à ceux qui pensent et disent que nous tenons le Roi et faisons de lui ce qui nous plaît. Si le P. Luiz Gonzalez osait lui persuader de demeurer dans ses palais, — dans cette ville il en a de nombreux, — ce serait, pour ce collège, une paix et une consolation. Le cardinal loge aussi

tant plus empressé, que rien dans ce royaume n'avait jamais affaibli la vénération qu'on lui portait. Il avait trouvé, à Lisbonne, son fils Jean, depuis deux ans ambassadeur de Philippe II, et qui le devait rester jusqu'en 1575[1]. L'ambassadeur s'était, jusqu'alors, efforcé en vain de négocier le mariage du roi et de Marguerite de Valois. Son père, en quelques jours, obtint plus que lui. Dans la suite de son ambassade, Jean de Borgia s'efforça, non moins vainement, de détourner don Sébastien de ses projets d'expédition en Afrique; il ne put que les retarder, et n'eut pas, du moins, la douleur de voir le roi consommer sa perte.

Le légat resta peu de temps en Portugal, et Borgia, très pris à la cour, ne put se donner à ses religieux autant qu'il l'aurait désiré. Le 28 décembre, on écrivait de Coïmbre : « Notre Père est parti pour la France avec le Cardinal, tous bien portants et consolés par le succès des affaires négociées à la cour de Portugal et dans celle du Roi Catholique. Plaise à Dieu qu'il en soit de même en France. Le P. Miron a visité la province d'Aragon, et visite actuellement celle de Portugal. »

Le 2 janvier 1572, le P. Emmanuel Alvarez écrivait, du collège Saint-Antoine, de Lisbonne : « Nous avons été bien consolés par la visite de notre Père Général. Nous aurions beaucoup plus joui de sa sainte conversation et de ses enseignements, si les affaires lui en avaient laissé le loisir. Il a bien montré à quel point il désirait servir Sa Sainteté, et avec quelle promptitude et quel soin il faut traiter les affaires

dans notre collège. Si le Roi habitait son palais, le cardinal irait dans le sien, et il ne ferait pas sa résidence de ce collège, qui, il est vrai, lui appartient. On parle de donner une maison, dépendant de ce collège au Conseil de l'Inquisition. Cela nuira. Le P. Léon Henriquez réside ici et il est un des membres de ce Conseil. Il donne comme prétexte que le cardinal le lui ordonne. Il pourrait faire lever cet ordre si le P. Gonzalez l'aidait. » Si de telles plaintes partaient de membres de la Compagnie, il n'est pas surprenant que des critiques plus amères fussent répandues par ses ennemis.

1. « J'ai connu le P. François quand il vint à Lisbonne avec le Cardinal Alexandrin. Il venait chez D. Juan de Borgia, mon père et son fils, qui était ambassadeur, en Portugal, du roi Philippe II. Je le vis et lui parlai trois ou quatre fois. J'ai partout ouï dire, en Portugal, en Castille et en Guipuzcao, qu'il était un saint. » (Déposition de doña Léonore d'Oñaz y Borgia, fille de don Juan et de sa première femme, doña Laurenza de Oñaz, au procès de Valence, 5 mars 1611.) (*Osuna.*)

imposées par la sainte obéissance. Il en a, en quelque façon, oublié ses fils très chers, pour accomplir, en toute perfection, ce que le Saint-Père lui avait commandé. Si bien, qu'il n'eut pas même le loisir de prendre congé de cette maison. Tout a été bien employé, de façon qu'en toute perfection, fût servi le Vicaire de Jésus-Christ, et surtout un tel Vicaire. Je suis au collège Saint-Antoine, m'occupant de l'impression de ma grammaire qui s'achève[1]. »

Au retour du Portugal, le légat s'arrêta fort peu à Madrid. Philippe II venait d'avoir un fils, don Ferdinand. Il voulut qu'à la cérémonie du baptême, Borgia se tînt près de l'infant et le portât quelque temps dans ses bras. Lui-même, jadis, avait tant aimé se sentir dans ces bras fidèles! Borgia espérait encore regagner aussitôt l'Italie par mer, quand l'ordre lui vint d'accompagner en France le légat. Depuis six mois, il résistait, mieux qu'on n'aurait osé l'espérer, aux fatigues du voyage, grâce surtout à la bonne saison, mais l'hiver, auquel il était si peu habitué, s'annonçait très rude, et c'est le voyage en France qui allait lui coûter la vie.

Par ordre du roi, don Ferdinand de Borgia accompagna son père jusqu'à Bayonne. En route, Borgia décida la fondation de la maison professe de Burgos, celles du noviciat de Villagarcia et du collège de Léon. Pour récompenser son fils Ferdinand, qui l'avait, le premier, reçu en Espagne, Borgia, à Valence, avait demandé au duc de Gandie, s'il gagnait le procès relatif à l'héritage d'Oliva, d'augmenter de huit cents ducats la rente de Ferdinand. A Bayonne, il se sépara très affectueusement de son fils, lui recommandant d'être fidèle à Dieu et lui annonçant de prochains accroissements de fortune.

Nos sources ne nous donnent pas, sur l'itinéraire de Borgia en France, des renseignements bien détaillés. L'état de ce pays, en proie aux luttes de religion, contrista vivement le religieux, peu fait à de pareils spectacles, et l'émotion qu'il en ressentit ne fut pas la moindre cause du dépérissement de ses forces.

1. « Notre Père a bien réussi, écrivait un autre correspondant, mais la consolation causée par sa visite a été diminuée par sa rapidité. »

Le 4 janvier, le P. Edmond Hay écrivait de Paris, à Nadal : « Ayant appris l'arrivée de notre Père Général en ce royaume, nous nous sommes tous réjouis plus qu'on ne peut dire, et nous avons, de notre mieux, prié la divine Bonté de garder, pendant ce temps, ce royaume en paix, et de ne pas permettre que l'œuvre du Seigneur fût empêchée par aucun trouble. De l'arrivée de notre Père, nous tirerons une grande consolation et de multiples utilités, et nous espérons qu'en retour, notre Père recevra ici quelque consolation. »

Le 9 février, Olivier Manare écrivait de Bordeaux : « Nous apprenons aujourd'hui, du P. Edmond, l'arrivée de notre Père Général en France, et d'abord à Pau, à quatre journées d'ici. Trop fatigué pour chevaucher, je ne puis aller à sa rencontre. »

« Le légat, raconte Fabiano[1], arriva à Bordeaux le samedi 26 janvier. Le dimanche 27, il dit une messe basse à Saint-André. Peu de gens de la ville vinrent le voir. Ils sont peu dévots, et, en secret, pactisent avec les huguenots. Le légat partit le lundi 28. On apprit ensuite que les huguenots s'étaient rendus maîtres de la ville, que les saintes images avaient été profanées. » Fabiano parle de fêtes ridicules, de bals offerts au légat; Borgia n'y dut assurément pas figurer.

« A Bordeaux, raconte le P. Martin Rouelle[2], le P. Général fut l'hôte de Jean de Lauze, conseiller au Parlement. Ce Seigneur fut si touché de la sainteté de son hôte, qu'avec sa femme et d'autres sénateurs, il entreprit immédiatement de préparer la fondation du collège de Bordeaux. Il la demanda et l'obtint de son saint hôte, et s'assura déjà de deux mille livres de rente pour le collège. »

Le 2 février, racontent les anciens historiens, Borgia voulut — en un lieu qu'on ne désigne pas — dire la messe, dans une église profanée par les huguenots, et à moitié détruite. Le légat et Mgr Aldobrandini assistèrent à cette messe, pendant laquelle Borgia ne s'arrêta point de pleurer, et, tout le jour, il ne cessa de répéter : *Deus, venerunt gentes in hereditatem tuam. Polluerunt templum sanctum tuum ;* ou encore : *Dereliquerunt pactum tuum filii Israel;*

1. *Relazzioni*, etc. — 2. *Loco cit.*

altaria tua destruxerunt, prophetas tuos occiderunt gladio.

La cour était à Blois. Le légat y parvint le 6 février, Borgia le 8. Nulle part, il ne fut reçu avec plus de courtoisie. On était alors en carnaval, et Charles IX eut la bizarre idée d'aller au-devant du religieux, paré d'un déguisement qui convenait mieux à une fête de cour qu'à une aussi grave réception. La cavalcade royale se livrait, autour de la litière de Borgia, à une fantasia si étrange, qu'on fut quelque temps à se demander si ces démonstrations étaient un hommage ou une moquerie.

Le légat s'était d'autant plus empressé d'arriver à Blois, que la reine mère de Navarre l'y avait devancé, et qu'elle aussi voulait, pour son fils, la main de Marguerite de Valois. Charles IX et Catherine de Médicis traitèrent Borgia en grand d'Espagne et en ambassadeur. Ils voulurent qu'en leur présence il s'assît et se couvrît. Mais, à toutes ses demandes, ils répondirent par des faux-fuyants déconcertants. Ils étaient, sans doute, décidés tous deux à préférer le roi de Navarre à celui de Portugal, et la ligue contre les Turcs était le moindre de leurs soucis. Catherine de Médicis témoigna cependant la plus grande vénération au saint, qui dut consentir à lui laisser le chapelet qu'il portait à la ceinture.

Le légat ne fut pas plus heureux. Charles IX le combla de prévenances; il lui voulut passer au doigt un superbe solitaire qu'il portait; au demeurant, il fut impénétrable.

Le 25 février, la légation quittait Blois en hâte : elle venait d'apprendre que Pie V était fort malade. A Rome, on pensait revoir Borgia le mois suivant. Mais il était gravement atteint, et, quand il parvint à Lyon, on fut effrayé de son état. « Nous sommes désolés qu'il parte si tôt, écrivait-on de Paris, le 12 février. Le P. Maldonat a été le saluer au nom de tous. »

Désormais, pour suivre la marche des événements, nous n'avons qu'à écouter le récit des témoins. Ces récits inédits auront besoin de peu de commentaires.

III

Au procès de Saragosse (1610)[1], don Francisco Vasquez

1. *Osuna.*

Monte, chanoine prébendé du chapitre de Tolède, alors âgé de soixante ans, fit la déposition suivante :

« J'ai connu, pour la première fois, le P. François, quand il vint en Espagne avec le Cardinal Alexandrin. J'ai eu, sur lui, beaucoup de renseignements, parce que, dès l'âge de quatorze ans, j'étais serviteur de D. Thomas de Borgia, son frère, étudiant à Alcalá, puis à Salamanque. Le P. François, à la suite d'un conseil de famille, tenu dans le parloir des Clarisses, à Madrid, appela de Salamanque D. Thomas, afin que ce seigneur, aujourd'hui archevêque de Saragosse, allât, avec Sa Paternité, à Rome où je l'accompagnai. Je servis D. Thomas et le P. François durant le voyage, allant devant eux, prévenant aux auberges. C'était l'hiver; Sa Paternité était très malade, et il faisait grand froid, en France et en Piémont. Presque partout où nous passions, la population sortait des villages pour le recevoir comme un corps saint. On se mettait à genoux, tant on était instruit de sa sainte vie, et, bien que Sa Paternité marquât beaucoup souffrir de ces honneurs. Il ne cherchait qu'à se déprécier, comme je m'en rendis compte à Madrid, quand il alla à l'audience du Roi, et que des Seigneurs voulurent l'accompagner. Il fit de même en Lombardie et à Turin. Le duc de Savoie vint le recevoir, mais malgré ses instances ne put l'attirer dans son palais[1].

« Le Père se rendit à la maison de la Compagnie et n'admit pas qu'on le traitât autrement qu'un simple religieux. Malgré son mauvais état de santé, il voulut rentrer à Rome et fit grand effort pour poursuivre son voyage. Après avoir vu et vénéré le Saint Suaire, que lui montra l'évêque de Turin, il prit congé du duc, et partit; il arriva très souffant à Vassiliana[2], ville située à deux ou trois lieues d'Alexandrie. Son état empirant, il dut s'arrêter seize ou dix-sept jours dans

1. De Lyon, Borgia fut porté à Saint-Jean-de-Maurienne. Le duc de Savoie, alors à Nice, lui envoya des serviteurs et des médecins qui ne comprirent rien à sa maladie. A une fièvre intense s'était ajouté un dérangement d'entrailles : on crut à une sorte de dysenterie, et l'on ne s'aperçut point que la poitrine du Père était prise. Le passage du mont Cenis, dans ces conditions, ne pouvait être que mortel. On le décida cependant. Le malade ne pouvait chaque jour faire que deux lieues; il arriva à Turin, à bout de forces.

2. Bassignano.

la maison d'un gentilhomme de cette ville, où la Compagnie n'avait pas de résidence. Les visiteurs accouraient en disant : « Nous venons voir le saint Père François de Borgia. » Je le sais, car je le servais et allais à Alexandrie chercher des remèdes et des médecins. Le duc de Ferrare[1], parent du Père François, ayant appris son état, envoya une gondole bien aménagée, afin que, par le Pô, le Père pût aller se faire soigner à Ferrare. Trop faible pour partir sur-le-champ, le Père attendit quelques jours jusqu'à ce qu'il plût à Dieu de lui donner un peu de force. Le Cardinal Alexandrin lui apprit que le Pape était en danger de mort, et qu'il était forcé de partir en poste pour Rome[2]. Le Père François alla donc à Ferrare, laissant les habitants de Vassiliana désolés comme des orphelins. Il se rendit à Ferrare avec des Pères de la Compagnie, D. Thomas et moi. A Ferrare, le duc, qui était venu attendre le Père sur le rivage, fit tous ses efforts pour l'entraîner en son palais. Il ne put l'obtenir ; le Père gagna la maison de la Compagnie, où il fut reçu par les religieux, les chevaliers et toute la ville, avec de grandes démonstrations de joie. Le duc contraignit D. Thomas à venir au palais.

« Le P. François demeura à Ferrare quelques jours seulement[3], au bout desquels, se sentant mieux et désirant arriver à Rome et trouver vivant le Pape Pie V, il partit. Arrivé à Bologne, il fut rejoint par un courrier du duc de Ferrare, qui lui annonça la mort du Pape[4]. Le Père montra de la douleur de ne pouvoir rencontrer le Pape vivant, ni recevoir sa bénédiction, mais poursuivit son voyage, et parvint au terme, très affaibli. Entrant par la porte du Peuple, il se montra consolé, remercia Dieu qui lui permettait de mourrir à Rome, et alla droit à la maison de la Compagnie, où les Pères le reçurent avec bonheur. Sa vie était

1. Alphonse II d'Este avait succédé à son père Hercule II, mort en 1559. C'est Hercule qui, en 1550, avait reçu Borgia, se rendant de Gandie à Rome.

2. Ici, le chanoine brouille les faits. C'est à Lyon que le cardinal légat s'était séparé de Borgia.

3. Nouvelle erreur : François, arrivé à Ferrare le 19 avril, y resta jusqu'au 3 septembre.

4. Mort le 1er mai. Le chanoine commet une autre confusion. C'est Thomas de Borgia qui, se rendant à Rome, apprit, à Bologne, la mort de Pie V.

épuisée, et, peu de jours après, Notre-Seigneur l'appela à lui. On l'enterra entre les deux généraux de la Compagnie, près du maître-autel. J'assistai à tout. Il laissa dans la chambre où il mourut une suavité qui consola tous les assistants. »

Au même procès de Saragosse, l'archevêque don Thomas de Borgia fit, de la maladie et de la mort de son frère aîné, ce récit plus exact :

« J'ai connu le P. François, mon seigneur, depuis que je peux me souvenir. En 1548, à Gandie jusqu'en 1550, puis en 1553, quand il vint d'Oñate à Valladolid, puis au noviciat de Simancas, qu'il fonda, en 1571, quand il vint avec le Cardinal Alexandrin. J'étais alors au collège Saint-Barthélemy, à Salamanque. Ayant achevé mes études, je lui demandai la permission de l'accompagner à Rome, et je l'obtins.

« Dans la dernière conférence qu'il tint avec ses proches, dans le couvent des Clarisses de Madrid, où ma sœur était Abbesse, il commença son entretien par ces paroles : *Tempus resolutionis meæ instat.* Il nous dit comment chacun, dans notre vocation, nous devions remplir nos devoirs. Il partit pour le Portugal avec le Cardinal Alexandrin, et m'ordonna de l'accompagner. Mais, ayant été dire adieu à mon collège de Salamanque, et à ma mère, à Valence (doña Francisca de Castro Pinos), je ne pus rejoindre Sa Paternité, qui était déjà partie pour Saint-Sébastien avec le cardinal. Je dus aller l'attendre à Lyon, en France, Sa Paternité avait été à Blois. Quand Elle parvint à Lyon, le froid et la neige l'avaient rendue bien malade. Il venait avec le P. Polanco, secrétaire de la Compagnie, le P. Paul Hernandez[1], son confesseur, le P. Jean-Baptiste et le Fr. Marcos et son compagnon, et aussi le Fr. X... qui servait de fourrier. A Lyon, étant au collège, le cardinal reçut un courrier, l'avisant que la maladie du Pape s'aggravait. Le cardinal prit la poste, laissant derrière lui les Monsignori qui l'accompagnaient et le P. Général. De Lyon, nous allâmes à Turin, moi en compagnie du P. François, mon Seigneur, auquel je demandai la permission de prendre soin de sa santé. Il me dit qu'il en

1. C'est Gaspar Hernandez.

serait heureux jusqu'à ce qu'il parvint en Italie, à cause du danger qu'il y avait à cheminer dans un pays si montagneux et couvert de neige. Je le soignai jusqu'à notre arrivée à Turin, où nous nous embarquâmes sur le Pô, et nous descendîmes le fleuve jusqu'à Ferrare[1]. Le mal s'aggrava à partir d'Alexandrie. Il fallut envoyer chercher un médecin. Ce fut Francisco Vasquez qui l'alla chercher. On saigna le P. François. Sa fièvre avait augmenté dans un endroit appelé Vecinana[2], où nous dûmes le garder jusqu'à ce qu'il fût mieux. Il s'embarqua, et nous arrivâmes à Ferrare où le duc, notre parent, voulut l'héberger. Il refusa, mais m'ordonna d'accepter l'hospitalité du duc, D. Hippolyte d'Este[3]. Le duc, alarmé par la maladie du Père, réunit une consultation de médecins, et pressa le Père de rester à Ferrare jusqu'aux premières chaleurs. Le Père me dit de prendre les devants, et que, si Dieu lui donnait assez de vie pour gagner Rome, nous nous y verrions. Et comme le P. Luis de Mendoza était venu le voir de Rome, par ordre du Vicaire Général, il lui dit de partir avec moi. Il resta à Ferrare tout l'été[4]. Il ne voulait pas que le duc envoyât leur repas aux Pères du collège.

« Allant à Rome, je reçus, à Bologne, la nouvelle de la mort du Pape. Le cardinal Paleoto, évêque de Bologne, me dit de faire mon possible pour amener le P. François à la cour romaine, à l'occasion de l'élection. Il savait que beaucoup de cardinaux avaient jeté les yeux sur Sa Paternité, pour l'employer au service de l'Église. « Comment cela se pour-« rait-il, demandai-je, il n'est pas cardinal? » L'évêque répondit : « Le collège des cardinaux peut faire tout ce qu'il « juge convenable. » J'abandonnai la chose à Dieu, et je répli-

1. « Quand il s'embarqua sur le Pô, la camarilla de la barque était noire. On voulut la peindre. Il refusa, mais dit au Fr. Marcos d'y coller du papier blanc. Pendant une syncope, il faillit mourir. D. Thomas pleurait. Revenu à lui, et voyant ses larmes, François dit : « Si je ne vous avais pas cru un « homme courageux, je ne vous aurais pas tiré du collège Saint-Barthélemy. » (*Recueil du P. Alvarez.* [Archives d'Etat de Valence.])

2. Bassignano.

3. Le duc s'appelait Alphonse. Le cardinal Hippolyte d'Este était un frère cadet du feu duc Hercule II.

4. Il fut transporté dans une maison de campagne du duc.

quai que Dieu ordonnerait ce qui lui conviendrait. Le Père allant mal, le duc ne voulut pas qu'on lui annonçât la mort de Pie V.

« J'arrivai à Rome le jour où les cardinaux entrèrent en conclave, et, en vingt-quatre heures, le Pape Grégoire XIII fut élu[1]. Je restai jusqu'à ce que le duc de Ferrare vînt faire son obédience au nouveau Pape[2].

« Le P. François parvint à Lorette plus mort que vif[3]. J'allai à sa rencontre. Il me dit : « Pour la consolation de « mon âme, je voudrais mourir au milieu des saints palais « de cette sainte cité et cour de Rome. Cheminez vite, par « amour de Notre-Seigneur. »

« A Lorette donc, pour sa consolation, nous le mîmes dans

1. Le 31 mai.

2. Le 28 mai, le P. Nadal racontait aux provinciaux la première audience que lui avait accordée Grégoire XIII : « Après que j'eus baisé les pieds de S. S., et avant de me laisser parler, Elle me demanda affectueusement des nouvelles de notre Père Général, comment et où il se trouvait. Je donnai les dernières nouvelles de Ferrare, du 10 mai. Notre Père était très malade, et, au jugement des médecins, en grand danger. Mais on lui avait porté, de la cathédrale, un bras de saint Maurelius, martyr, premier évêque de Ferrare. Notre Père et tous les assistants invoquèrent le saint avec grande dévotion. Le lendemain, les médecins trouvèrent le malade si changé, qu'ils attribuèrent son amélioration à Dieu et non aux causes naturelles. Son mal consistait en fièvre, en dérangement d'entrailles et en faiblesse. J'ajoutai que, par le premier courrier, nous espérions apprendre sa totale guérison. S. S. s'en réjouit et bénit notre Père. » (Cette dernière lettre a été publiée dans *Epistolæ P^is Nadal*, t. III, p. 659.)

3. Le 24 mai, le P. Nadal suppliait Borgia de lui envoyer le P. Polanco, dont, à Rome, il avait besoin. Polanco partit pour Rome, porta à Grégoire XIII les hommages du Père général, et regagna Ferrare à la fin de juin. Le 20 août, le P. Nadal écrivait à Polanco : « Que le P. Général ne se mette en voyage qu'après consulte des médecins, et *piano, piano.* » Borgia se mit en route le 3 septembre. Le 13, Nadal écrivait à Polanco : « Votre lettre du 6, datée de Rimini, porte de bonnes nouvelles. *Benedictus Dominus!* Cheminer trois jours, sans grand détriment pour notre Père, moins de fièvre et de faiblesse, plus d'appétit et de sommeil, voilà de grands bienfaits et des traits de miséricorde de Dieu Notre-Seigneur et de sa bénie mère de Lorette. Cette lettre, je l'espère, y trouvera notre Père sans fièvre et remis de sa faiblesse, et assez gaillard pour cheminer vers Rome, où S. Pierre et S. Paul le recevront avec de grands bienfaits, et nous tous, ses fils, avec une indicible allégresse et suavité *in gratiarum actione, in Domino.* Dès que j'ai reçu la nouvelle de son départ de Ferrare, j'ai ordonné que, dans tous les collèges, on appliquât l'intention de toutes les messes et prières qu'on disait déjà pour la guérison de notre Père, et, qu'en plus, chaque prêtre dît trois messes, et chaque Frère fît trois oraisons à cette intention, et qu'on récitât à l'église les litanies jusqu'à ce que le Père arrive à Rome »

une litière, dont il ne put sortir. En chemin, il souffrait de très vives douleurs intérieures, avec une rare patience et une exemplaire endurance. Comme il ne pouvait s'empêcher de gémir, il me demanda de ne laisser personne approcher de la litière. Nous arrivâmes ainsi jusqu'aux portes de Rome. En arrivant à la Porte du Peuple, il fit arrêter la litière et, joignant les mains, il remercia Notre-Seigneur d'avoir pu arriver, et d'avoir accompli la mission ordonnée par S. S. Il resta ainsi une demi-heure en oraison. Le P. Vicaire, Jérôme Nadal, jugea bon d'avancer, et de conduire Sa Paternité à la Maison professe. On voulait la porter dans toutes les maisons de la Compagnie, mais le P. Hermandez fit remarquer que le Père ne pourrait endurer toutes ces stations, et que Pères et Frères viendraient à la maison professe recevoir sa bénédiction.

« Arrivé à la porte, il descendit de sa litière. Tous les Pères et Frères vinrent lui faire leur obédience, ce qui dura assez longtemps. Le voyant si fatigué et si affligé de cette réception, on fit remarquer à tous ces Pères que Sa Paternité risquait de mourir entre nos bras. On le porta à sa cellule, où tous les cardinaux vinrent le voir, non pas une, mais maintes fois. Surtout le cardinal (Jean) Aldobrandini, l'aîné, qui vint le visiter de la part du Pape et lui porter la bénédiction du Saint-Père et ses souhaits de bienvenue.

« Il vécut deux jours, après notre arrivée à Rome et parla très peu. Aux Pères qui attendaient qu'il nommât un vicaire général, il répondit en riant : « Il me suffit de rendre compte « de moi à Notre-Seigneur. » Il reçut le Saint-Sacrement en Viatique, s'efforça de faire une exhortation à tous les Pères et aux Supérieurs des collèges ; puis demanda l'extrême-onction, la reçut avec beaucoup de dévotion, de larmes et de consolation, et voulut qu'on arrêtât les visites, qui troublaient son recueillement. Pour la consolation des Pères, le P. Hermandez le pria de se laisser peindre, mais il n'y voulut pas consentir.

« Il était resté plus de deux heures en oraison : nous le pensions privé de la parole ; à quatre heures du soir il revint à lui et nous dit : « Maintenant, Pères et Frères, pardonnez-« moi, pour l'amour de Dieu. » Comme je lui baisai la main

et demandai sa bénédiction, il me répondit : « Mon Père et « mon fils, je vous recommande d'être un bon ministre de « l'Église qui vous sera confiée. » Alors, et en d'autres occasions, il m'assura que Dieu me réservait pour me faire prélat dans la sainte Église. L'ayant supplié de donner sa bénédiction à tous ses fils, frères et parents, il me dit : « Nommez-les-« moi un à un, que je les recommande tous à Dieu. » Je lui nommai le duc de Gandie, qu'il bénit, le Seigneur D. Juan de Borgia, son fils, ambassadeur en Portugal. Ayant dit seulement : « D. Juan », il reprit : « Lequel, le fils ou le neveu ? » Je passai ainsi en revue tous ses fils, frères et petits-fils, nommant le marquis de Denia, le marquis de Lombay et les autres.

« Il se montra toujours si reconnaissant envers ceux qui l'avaient servi, quand il était duc, que, même en ce passage, il se souvint de Anton, l'ânier, qui l'avait accompagné de Gandie à Rome puis en Espagne, et, profitant de ma présence, il me recommanda d'avoir soin de ce serviteur.

« Il agonisait déjà, et les Pères se lamentant de rester sans un portrait de lui, on appela un peintre très fameux. Un Père se plaça devant l'artiste qui, à la dérobée, pensait prendre ce portrait. Le P. François ne pouvait plus parler et je tenais sa main. Il serra la mienne et, comprenant ce qui se passait, il détourna son visage, avec une expression de déplaisir. Nous écartâmes le peintre un moment, pour ne pas affliger le Père[1] qui resta en agonie jusqu'après minuit; alors il expira. Je me retirai pour pleurer. Revenu, à trois heures, je m'agenouillai à ses pieds pour me recommander à lui, et pleurer avec les autres. Je voulus m'assurer si ce qu'on disait de sa peau était

1. « Pendant que le peintre dessinait le portrait, le saint, du pied, sous les couvertures, faisait signe qu'on le congédiât. On plaça l'artiste dans un coin, d'où François ne le pouvait voir, et il acheva le portrait, qui est très ressemblant. Le Seigneur D. Thomas m'a raconté cela en 1606, et il m'a montré le portrait original. » (*Recueil du P. Alvarez, loco cit.*) On ne sait ce qu'est devenu ce portrait, ni d'autres qui étaient au palais de Gandie en 1670. Mais on conserve, à Rome, le masque en cire pris sur le cadavre. C'est le seul document iconographique certain que je connaisse. Dans son testament, fait à Madrid, le 27 novembre 1665, don Fernando de Borgia, petit-fils du saint, lègue un portrait du saint général, son seigneur et aïeul, à don Francisco de Borgia, archidiacre de Valence. Encore un tableau sans doute perdu. Denis Vasquez affirme que, des nombreux portraits qu'il a vus, aucun ne rendait le saint, dont le seul aspect engendrait *la dévotion et la joie.*

vrai, et tentai à deux ou trois reprises de le regarder, mais je fus retenu par la terreur de désobéir, en cherchant à voir ce que le Père avait caché pendant sa vie[1]. »

Nous pouvons rapprocher de cette déposition de Thomas Borgia, devenu archevêque, la lettre que, trente-huit ans plus tôt, le lendemain de la mort du P. François, il adressait au duc de Gandie[2] :

« A l'Ill^me^ Seigneur, le duc de Gandie mon seigneur. Ill^me^ Seigneur : Je serais heureux de n'avoir pas à annoncer à V. S. une nouvelle si pénible pour nous qui restons, que la mort du P. François mon seigneur, qu'il a plu à Notre-Seigneur d'appeler à lui, après une longue maladie, dont j'ai donné des détails à V. S. par d'autres lettres, datées de Ferrare. Nous étions alors déterminés à ne point partir de cette ville, avant que la convalescence le permît, ou que les médecins l'ordonnassent. Je sus, par une lettre de S. P., datée du 2 septembre, qu'il partait le 3, pour gagner Lorette, puis Rome. Il valait mieux, disait-il, partir promptement, bien que sa faiblesse fût très grande. Le duc eut beau s'opposer à ce départ, la volonté du Père l'emporta, et il se mit en route le 3 septembre. Il parvint à Lorette dans un état passable : du moins, les médecins constatèrent que, durant ce trajet, le mal n'avait point augmenté. Il s'arrêta huit jours dans cette sainte maison, puis prit la route de Rome, avec le plus grand empressement du monde. A Macerata, son pouls faiblit; nous l'y voulions retenir, mais personne ne put tirer sa Révérende Paternité de cette idée, qu'il fallait arriver à Rome. Il vint de Lorette, empirant toujours, et si hâtivement, malgré son dépérissement, que j'en vins à craindre qu'il ne nous mourût en chemin. Pour lui obéir, il fallut bien se presser. Malgré la grande souffrance que lui causait tout mouvement, il désirait tellement parvenir à Rome, que nous ne pûmes le retenir. Nous arrivâmes dimanche soir, veille de saint Michel,

1. Ce témoignage nous fixe à la fois sur la date de cette tradition et sur son peu de fondement, puisqu'on croyait *ce que personne n'avait vu*. Mais les médecins qui firent l'autopsie auraient pu renseigner don Thomas de Borgia, et ils l'auraient sans doute fait, si le phénomène des peaux vides avait été constaté par eux.

2. *Osuna*.

et, dès qu'il pénétra dans la ville, il déclara qu'il remerciait Dieu de pouvoir achever, en même temps, le voyage de sa vie et celui que lui avait prescrit l'obéissance.

« Enfin, Seigneur, du moment qu'il entra dans la maison, il n'eut plus qu'une pensée : se préparer à ce à quoi il se disposait depuis si longtemps. Il ordonna à ceux de la Compagnie de ne plus demander sa guérison, mais de prier (en restant) dans l'indifférence, de façon que leurs prières lui servissent. Il plut à Notre-Seigneur de le faire durer jusqu'au milieu de la nuit de la fête de saint Jérôme. Il eut toujours sa connaissance, jusqu'au moment où il expira ; rien n'interrompait sa parfaite et profonde oraison; il ne parlait qu'à ceux qui l'interrogeaient, puis reportait son regard sur son crucifix. Son admirable sérénité, à cet instant, témoignait de la paix qu'il avait toujours conservée. Je lui demandai sa bénédiction pour V. S. et pour tous, chacun en particulier. Il la donna, ajoutant qu'il recommandait à chacun de suivre le chemin du salut, et qu'il priait le Seigneur de nous y maintenir tous et de nous donner sa grâce. Me voyant pleurer, il me défendit de le faire, car il espérait fermement, en Notre-Seigneur, n'avoir aucune raison de s'affliger. Nous en avons pour garants sa sainte vie et sa mort exemplaire. Le peuple de Rome l'a bien compris ainsi. Le concours de ceux qui vinrent lui baiser les mains fut admirable, et ce n'étaient pas seulement des gens du peuple, mais des prélats. S. S. en envoya un le visiter et lui donner sa bénédiction *cum plenitudine clavium*, ce qui n'a pas peu consolé sa Révérende Paternité. Nous ne devons pas pleurer sa mort, puisque notre Père a atteint ce qu'avec tant de peine il avait recherché durant sa vie. Ce qu'il faut ressentir et toujours déplorer, c'est d'avoir perdu un trésor tel que le P. François, mon seigneur. Ce coup m'a atteint en plein cœur. Que Notre-Seigneur soit béni de la consolation que j'ai eue à le servir et de la grâce spéciale qui m'a été faite sans que je la méritasse. Je ne sais ce qu'il faut le plus considérer : le bonheur de l'avoir connu et d'être venu le servir, ou le malheur de l'avoir perdu. J'ai eu soin de faire prendre son portrait avant qu'il mourût. Il n'était pas juste que ce souvenir d'un si saint homme nous manquât. Je l'ai fait embaumer, et déposer entre les cercueils des deux

généraux. Je pense écrire à V. S. Ill^me^, dans une autre lettre, ce que je pense au sujet de ses funérailles, et n'en dirai rien aujourd'hui. Sachez seulement qu'en toute sa vie, on ne comprit jamais sa maladie. Il fut toujours soigné pour le foie et les entrailles (*el bajo*), lesquels furent trouvés aussi sains que ceux d'un cabri; tandis que, dans les poumons, il avait un très fort apostème dont on tira plus de deux *azumbres* (quatre litres) de pus sans que jamais, en toute sa maladie, il ait donné un signe qui le pût faire comprendre. Enfin, il a plu à Notre-Seigneur d'exaucer ses désirs au moment où ils étaient le plus ardents, et de le faire échapper à ce qu'il avait toujours fui, et qu'il ne pouvait plus éviter (le cardinalat), étant donnée la résolution que le Pape, on le sait, avait prise à ce sujet.

« Que Notre-Seigneur soit béni, qui nous ménage, sur cette terre, tant de genres de souffrances. Celle que cause la perte des bons, je la tiens pour la plus amère, si grandes soient les autres. Daigne Notre-Seigneur nous donner la force de nous conformer à sa volonté, et qu'il garde V. S. Ill^me^, comme nous tous, ses serviteurs, le désirons et en avons besoin. De Rome, le 2 octobre 1572. De V. S. Ill^me^ le plus fidèle serviteur, qui baise les mains de V. S. Ill^me^ : Don Thomas de Borja. »

Ajoutons à ces documents quelques-unes des lettres qui furent envoyées de Rome, pour notifier la mort du saint général.

Au P. Baldo, en Sardaigne, 2 octobre 1572 : « Par ce courrier, nous ne répondons pas aux lettres de V. R. Il a plu à Notre-Seigneur d'appeler au repos de sa sainte gloire notre Père Général, au milieu de la nuit dernière. Il est mort comme il a vécu, avec une paix et une tranquillité remarquables, demandant pardon à tous, et nous donnant sa bénédiction. A quelques-uns, qui le priaient de se souvenir d'eux au ciel, il répondit qu'il s'y souviendrait d'eux et de tous, s'il plaisait au Seigneur de le recevoir. La divine Majesté a accompli ses désirs jusqu'au bout. Étant à Ferrare, malade, il suppliait Dieu de lui donner la force de venir expirer à Rome, ou du moins à Notre-Dame de Lorette. Il passa à Lorette et arriva à Rome le 28 septembre, couché dans une litière, et, deux jours et demi après son retour de son si long et pénible voyage, entrepris pour obéir au Pape, il alla rece-

voir, dans une vie meilleure, la récompense de ses derniers travaux et de tous ceux que, par amour pour Dieu, il a entrepris dans sa vie. Il parla encore peu d'heures avant d'expirer. Il montrait, en ses paroles, ses vertus coutumières, surtout l'obéissance et une très profonde humilité. Hier, on lui proposa un peu de bouillon. Pour ne point refuser, il répondit : « Bientôt j'aurai fini », comme pour faire entendre que c'était inutile. On lui porta le bouillon, en disant qu'il était ordonné : il l'accepta aussitôt, et le but. Des réponses et des traits analogues d'obéissance et d'humilité, on en pourrait citer beaucoup, mais le temps fait défaut. »

Du Fr. Marcos, à don Carlos de Borgia, duc de Gandie[1] :

« Ill^me^ Seigneur : Notre Père, par ses prières, a obtenu plus que tous ceux qui demandaient sa guérison et la prolongation de sa vie. Il a obtenu, de Dieu Notre-Seigneur, ce qu'il désirait depuis si longtemps, de se réunir à son Créateur, au ciel, pour lequel il est parti avant-hier, dans la nuit, en la fête de saint Jérôme. Sa Divine Majesté lui a aussi accordé de mourir à Rome, ce qu'il désirait beaucoup, et lui a donné les forces nécessaires pour arriver. Il les a eues tout le long du chemin, telles qu'il les avait au départ de Ferrare. A deux journées de Rome, il commença à décliner et à perdre ce qui lui restait de forces. Arrivé à Rome, il les épuisa en trois jours. Il reçut le Saint-Sacrement avec une grande dévotion, et conserva toute sa connaissance jusqu'au moment d'expirer. Comme je lui demandai s'il ne voulait rien, il me répondit qu'il ne voulait que Jésus. Je le priai de donner sa bénédiction à tous ses fils et parents; il le fit très volontiers. Sa mort fut très sainte, comme l'avait été sa vie. On l'a beaucoup regretté à Rome, et surtout Sa Sainteté. Quand on alla lui demander sa bénédiction et les indulgences plénières pour N. P., qu'Elle savait *in articulo mortis*, les larmes lui échappèrent des yeux, et Elle dit : « Oh ! quel grand prélat nous perdons ! »

« Nous restons tous dans un extrême abandon, que je ressens plus que personne. J'ai si grande raison de l'éprouver, me trouvant sans Notre Père ! Si quelque chose peut me consoler, c'est de penser qu'en lui, nous avons un bon

1. *Recueil du P. Alvarez, loco cit.*

avocat au ciel, et que, de là-haut, il nous aidera mieux que d'ici-bas. Voilà ce qui doit consoler V. S. Ill^me^, et aussi, la pensée que tout doit finir bientôt.

« Et parce que les larmes me viennent aux yeux, tandis que j'écris cette lettre, elles ne me permettent pas de m'étendre davantage. Je me contente de supplier Notre-Seigneur qu'il donne à V. S. Ill^me^, et à nous tous, la sainte fin qu'a faite notre saint vieux (*n^o^ s^to^ viejo*). Je prie V. S. qu'elle me considère toujours comme son serviteur, ainsi que je l'ai été, douze ou quatorze ans, de son père. De Rome, le 2 octobre 1572. De V. S. Ill^me^ le moindre serviteur : Marco (*sic*). »

Du P. Polanco, au roi Philippe II, le 10 octobre 1572 :

« Je prends la liberté d'écrire cette lettre, pour ne pas encourir le blâme que je mériterais, si je ne rendais pas compte à V. M. de la mort de son serviteur si dévoué, notre Père Général, François de Borgia, dont le dévouement aux intérêts de V. M. fut toujours celui que lui et la Compagnie pensaient et penseront toujours convenir. Sur le conseil des médecins, qui, s'il restait à Ferrare, ne lui assuraient que peu de jours de vie, il voulut partir de Ferrare, changer d'air et accomplir son vœu de visiter la sainte maison de Lorette. Il y parvint grandement consolé, et légèrement mieux. Il partit de Lorette pour Rome et arriva ici le 28 septembre. Il avait beaucoup désiré et demandé à Notre-Seigneur de pouvoir mourir en un de ces deux saints endroits : sa divine Majesté voulut bien exaucer ce désir. Après six ou huit mois de grave maladie, pendant lesquels la couronne de ses vertus se sera enrichie, il acheva son pèlerinage, le troisième jour après son arrivée à Rome. Sa mort, pour tout dire en un mot, fut semblable à sa vie. Selon les causes naturelles et le jugement des médecins qui l'ont soigné, s'il arriva ici, c'est que la divine Bonté voulait donner, à lui et aux nombreux fils qu'il avait à Rome, cette consolation qu'il expirât au milieu d'eux. Nous espérons que la bonté divine aura mis fin à ses souffrances et l'aura récompensé de tout ce qu'il a enduré, en sa vie, pour l'amour et le service divin et pour celui de la sainte Église, et surtout des fatigues de ce dernier voyage entrepris pour obéir au Vicaire de Notre-Seigneur. Comme témoin oculaire, je puis affirmer que ces souffrances furent grandes. »

Du même, au docteur Velasco, le 11 octobre :

« Bien que je ne sois pas entièrement remis des fièvres qui m'ont éprouvé ces jours derniers, cependant j'écrirai moi-même cette lettre. De ce qui touche à notre béni P. Général, j'ai informé Votre Grâce jusqu'au mois de juin, ou au commencement de juillet dernier, date de ma dernière lettre. Sa maladie continua, si bien que tous les médecins assuraient qu'à l'automne, à la chute des feuilles, sa vie finirait. On en jugeait ainsi d'après sa mine, qui était celle d'un homme près de sa fin. Lui-même se tenait pour mort, et il le disait, mais il demandait qu'on le retirât de Ferrare, et montrait une dévotion singulière à visiter Notre-Dame de Lorette (il en avait fait le vœu), et à parvenir à Rome, disant que, dût-il mourir en arrivant, il se tiendrait pour consolé. Les médecins y consentant, nous l'avons transporté, en partie en une barque très commode, en partie en litière; il y restait couché en un lit, comme à Ferrare. Le duc le pourvut de tout, très généreusement. Nous arrivâmes à Lorette, et certainement, comme le disait un Père de la Compagnie, médecin, qui l'accompagna toujours, il était en meilleur état qu'à son départ de Ferrare. Il s'arrêta dix jours, partie à Lorette, partie à Macerata, cité distante de trois lieues, où nous avons une maison, et il partit pour Rome. Je restai malade à Macerata, d'une tierce double, dont je ne pouvais me délivrer. Je sais, cependant, qu'il arriva assez bien, jusqu'à proximité de Rome et qu'il commença alors à s'affaiblir. Il entra, le 28 septembre, en cette maison, fut consolé de la voir et d'y trouver tant de Pères, qui résident ici en six maisons. Comme s'il ne fût venu que pour cela, il passa les deux jours et demi qu'il vécut à se préparer à la mort, qui, nous pouvons le croire, a été pour lui le commencement de la vie véritable. Il a laissé ici, non seulement ceux de la Compagnie, mais le Pape et toute la cour, dans un grand regret de son départ, quoiqu'il soit parti pour une vie bien meilleure. Que Dieu Notre-Seigneur soit béni en tout! Qu'il lui plaise trouver son service et sa gloire, dans la vie et la mort de nous tous! On s'aperçut, en faisant l'autopsie du Père, que sa maladie était incurable. Les autres parties étaient saines, mais ses poumons étaient tout corrompus et de couleur de cendre. En les pressant, il

en sortit une grande quantité de pus. Dans la poitrine et entre les côtes, il en avait coulé près de deux *azumbres* (quatre litres). On se demande comment le cœur a pu résister à cette maladie, pour laquelle on ne le soigna jamais. Il n'en parlait pas, et les remèdes qu'on lui appliquait n'étaient pas utiles. J'appris ces détails après m'être remis à Macerata, et quand je gagnais Rome. A une journée de la ville, je rencontrai un prêtre qu'on m'envoyait me porter ces nouvelles et m'apprendre que la Congrégation, réunie pour élire un vicaire général, m'avait chargé de ce poids. Je fut très affecté de ces deux nouvelles, quoique ma charge ne doive durer que peu de mois, et j'ai convoqué la Congrégation générale pour le 11 avril[1]. »

PIERRE SUAU.

1. Du même, à l'impératrice Marie, le 8 novembre 1572 : « A cause de la maladie qui m'a arrêté près de deux mois, je n'ai pu annoncer à V. M. le passage de notre Père Général, François de Borgia, à une vie meilleure. J'avais, semble-t-il, plus de chance d'espérer l'y accompagner, que d'avoir à raconter sa mort. Puisque c'est l'œuvre et la volonté de Dieu, qu'il soit béni et servi en tout ! Depuis que, de Ferrare, j'annonçai à V. M. son amélioration, il alla luttant toujours contre la maladie, tantôt perdant, tantôt gagnant des forces, mais, à l'approche de septembre, la maladie parut mortelle. Du moins les médecins la donnaient-ils pour telle et lui-même le reconnaissait. Il eut la dévotion d'accomplir un vœu à Notre-Dame de Lorette, et il pensait mourir heureux, s'il atteignait cette sainte maison. Il partit par eau et par terre, grâce aux commodités que procura, fort obligeamment, le duc de Ferrare, et avec l'approbation des médecins, et parvint à Lorette, plutôt fortifié. Sitôt arrivé, il alla droit à la sainte chapelle, et y ressentit une très vive consolation. Après quelques jours de repos, il se sentit le courage de tenter le voyage de Rome, et il le fit sans trop d'épuisement, quand, près de Rome, il commença à baisser. Il semble que Dieu Notre-Seigneur ait voulu lui donner la consolation de voir la maison de Lorette, et d'atteindre cette sainte cité et ce siège apostolique, et d'achever sa vie, en même temps que sa mission, au milieu de ses fils. Il vécut un peu plus de deux jours et demi, reçut la bénédiction de S. S., et donna un grand exemple de conformité à la volonté divine, de désir de sortir de la prison de ce corps, et de se voir près de Dieu Notre-Seigneur. Finalement sa mort fut semblable à sa vie. Le purgatoire de quinze mois de fatigues, de voyages et d'infirmités lui a été, semble-t-il, imposé pour qu'il puisse plus tôt jouir devant Dieu de la récompense due à sa patience, à son obéissance, à sa charité et aux autres dons que, d'une main si large, Dieu Notre-Seigneur lui avait communiqués. J'ai pour certain que, comme en sa vie il fut serviteur très fidèle et très attaché de V. M., de même, V. M. aura maintenant en lui, en présence de l'éternelle et souveraine bonté, un perpétuel intercesseur et un négociateur vigilant des intérêts de V. M. et de toute cette maison impériale.

LA SPONTANÉITÉ INTELLECTUELLE

L'esprit vit. On le dit, et il faut le croire. Mais dès qu'on cherche à savoir pourquoi l'esprit vit, et comment, on a bien de l'embarras. C'est que l'esprit, qui cependant est fait pour connaître, s'ignore lui-même. Nous savons, nous croyons savoir ce qu'est un homme qui a la vie, ou, encore, un rosier ou un cheval vivants; ce qu'est un esprit vivant, nous ne le pénétrons guère. Si nous en parlons, c'est par figure, et avec la conscience de n'envelopper la réalité que de très loin. Non que cette réalité ne soit pas connaissable, mais parce que nous ne sommes pas assez connaissants.

La vie de l'esprit échappe au regard direct de l'esprit; elle n'échappe pas entièrement à ses recherches; il ne voit pas sa propre lumière, mais il peut en saisir les reflets autour de lui. L'esprit, en effet, est naturellement porté à *idéaliser*, c'est-à-dire à flatter les choses qu'il connaît, par l'idée qu'il se fait d'elles; non seulement il perçoit les objets extérieurs, mais il y ajoute une perfection qui ne s'y trouvait pas. Il anime la matière, prête un sens humain aux animaux, des affections à la nature impassible, et cette communication lui permet de converser avec l'univers. Or, cette vie que, spontanément d'abord, et sans le savoir, il répand en prodigue un peu sur tout, cet idéal au travers duquel il contemple le monde embelli, est quelque chose de la vie de l'esprit projeté au dehors sur ce qui vit moins que l'esprit, ou même animant ce qui ne vit pas du tout. C'est le temps où la connaissance de la vie est poétique. Plus tard, à mesure que par l'attention et sous les chocs de l'expérience, l'idéal [1] se détache des choses, l'esprit reprend son bien qu'il avait prêté; et l'idéal, se retirant dans l'esprit, la connaissance va se retourner pour le suivre. Au lieu de chercher la vie dans les choses,

1. Idéal, entendu ici comme un excès de perfection de l'idée par rapport à l'objet matériel qu'elle représente.

elle préférera l'étudier dans l'esprit, comme il arrive qu'après avoir pris un réflecteur pour une source de lumière, on reporte ses yeux sur le foyer. Ce mouvement est naturel[1]; il est un premier pas de la science[2]. Celui qui ne craint pas de poursuivre l'évolution commencée, s'éloignera de plus en plus du monde matériel, pour s'intéresser surtout à l'esprit. La poésie du premier âge était un arrêt à moitié chemin; pour qui tient à marcher, et, de deux choses, préfère toujours la meilleure, la recherche de l'idéal conduit d'elle-même en terre psychologique.

Ceci soit dit pour m'excuser, et d'avoir abordé une question difficile, et d'en parler imparfaitement. Au sujet de la vie, en général, je m'abstiendrai de spéculations autant qu'il se pourra faire. Je ne définirai même pas — Dieu m'en garde — ce que vous et moi entendons assez, lorsque nous parlons de la vie de l'esprit. Il suffit de nous accorder sur ce point, que la vie dans l'esprit est une certaine perfection réelle, analogue à celle des êtres matériels, mais plus excellente. Dans les êtres matériels, en effet, — l'oiseau, le cheval, l'homme même, — la vie est une forme de perfection très limitée; l'intérêt que nous prenons à la connaître vient en partie d'un idéal surajouté par l'esprit; et cet idéal, qui n'est dans les choses extérieures qu'un reflet, est proprement, dans l'esprit, une réalité, une forme de vie supérieure.

Si l'on veut savoir maintenant comment et de quel droit l'esprit, dans la phase que nous avons appelée poétique, mélangeait sa vie à celle des choses, je répondrai que c'est là

1. Saint Thomas en donne la raison. « Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitus ab intellectu humano est hujusmodi objectum, et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum, et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere. » (Iª. q. LXXXVII, art. 3.) Pour ne surprendre personne par mon recours aux citations de saint Thomas, je le déclare ici, mon dessein est d'utiliser intégralement les enseignements de ce maître. Ceux qui l'ont fréquenté savent la largeur de sa pensée, et que, notamment au sujet de la vie de l'esprit, on peut profiter de saint Thomas sans rien perdre de ce qu'ont acquis les modernes.

2. A partir de ce moment, la science de la nature matérielle, dégagée de toute illusion, sera positive. Positive aussi la science de l'esprit, si l'on entend par science positive celle qui cherche à connaître les choses comme elles sont.

le fait de la connaissance. Qu'est-ce que connaître ? C'est devenir quelque chose suivant un certain mode d'être[1]; c'est réduire l'esprit et un objet à l'unité[2]. Par la connaissance poétique, l'esprit mélangeait naturellement ce qui était à lui et ce qui était à l'objet[3], et l'objet gagnait à ce mélange[4]. Puis, l'esprit revenant par la réflexion sur sa connaissance même, analyse, sépare l'objet connu et l'acte du sujet connaissant. Il s'aperçoit alors que la vie est moins dans l'objet que dans l'acte. D'où l'on devrait pouvoir conclure que l'esprit vit principalement en tant qu'il connaît, ou en tant qu'il est capable de connaître.

Ajoutons enfin ceci, puisque nous y sommes, que cette vie de l'esprit est très intime. La vie tient à l'esprit par le fond plus qu'à tout le reste. Car, au moins suivant une conception assez vulgaire, on peut supposer la vie ajoutée au rosier, au cheval, à l'homme, puisqu'on conçoit qu'ils la perdent : jamais on ne concevra un esprit mort; ceci est du pur inconnaissable.

L'analogie entre la vie de l'esprit et celle des autres vivants se poursuit encore sans trop d'invraisemblance, si l'on descend aux fonctions générales de la vie; là encore on retrouve et la similitude, et la supériorité : l'esprit se nourrit, mais, à ce qu'il semble, sans matière; il s'accroît, mais sans parties; il engendre et produit, mais sans perte ni division. La comparaison n'est pas nouvelle. M. Ribot découvre, dans

1. « Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius ; nam species cogniti est in cognoscente, propter quod dicit philosophus... quod *anima est quodammodo omnia.* » (Iª, q. XIV, art. 1.)

2. « Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti et magis unum. Nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto. » (Iª, q. XXVII, art. 1, ad 2.)

3. Connaissance naïve (c'est la naïveté même que de confondre) mais vraie, puisque tout ce qui est perçu existe réellement ; moins vraie toutefois que lorsque les éléments confondus seront séparés.

4. « Intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales quæ sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro quam in seipsis. » (Iª, q. L, art. 2.) Et voir (*ibid.*, q. XVIII, art. 4) comment il se fait que tout en Dieu soit vie, même ce qui ne vit pas en soi.

l'imagination créatrice, les phases du développement de l'ovule. « La pensée continue la vie, dit M. Séailles, elle tend à assimiler tout ce qui pénètre en elle ; on peut la définir aussi justement que la vie du corps, une création. »

J'emprunte ces citations à un chapitre de M. Paulhan, « l'invention et la vie[1] ». Il signale, lui aussi, des analogies intéressantes, mais n'insistons pas trop, nous tomberions vite dans la fantaisie. Ce qu'on peut affirmer, sans être accusé d'artifice, c'est que l'esprit, par ses opérations, imite, et suivant leur enchaînement naturel, les grandes fonctions de la vie : il produit par surabondance vitale; cela suppose qu'il s'est développé; il se développe en se nourrissant, il se nourrit des réalités qu'il s'assimile. Nous nous arrêterons à ces données, et puisque la nutrition précède par nature les autres fonctions et les contient comme en germe, c'est elle qu'il conviendra surtout d'étudier.

Et voici le point à préciser : cette vie de l'esprit, qui est si parfaite et si intime, pourquoi l'est-elle? Il semble que ce soit à cause d'une plus complète spontanéité. C'est encore au moins ce qui concorde avec la façon de s'exprimer la plus universelle, lorsqu'on dit (et l'on ne saurait guère dire autrement) que l'esprit est quelque chose d'opposé à la matière inerte. En tant que l'esprit s'oppose à la matière inerte, disons plutôt en tant qu'il est moins matériel que les autres vivants, il vit avec plus de spontanéité; et ainsi, il est plus parfait.

Car il est à propos de le remarquer ici, l'inertie que nous attribuons à la matière n'est pas, comme M. Desdouits[2] l'a dit très bien, une qualité, une propriété positive; elle est l'état d'une chose incapable d'agir par elle-même en se déterminant son mouvement. Comment la matière, même douée de force (puisque, selon toute apparence, la matière nue n'existe pas), comment déterminerait-elle son mouvement[3]? Il faudrait qu'elle s'assignât une direction plutôt

1. Fr. Paulhan, *Psychologie de l'invention*, p. 165. Paris, Alcan, 1901.

2. Desdouits, *la Philosophie de l'inconscient*, p. 157. Paris, Roger et Chernoviz, 1893.

3. « Sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum ; ceteræ vero creaturæ ad opera propria magis aguntur quam agunt. » (*III Cont. gent.*, cap. III.)

qu'une autre, et pour cela qu'elle eût en soi une raison suffisante (la fin, le motif), ce qui est connaître. Étant privée d'esprit, elle est donc inerte. Si sa force entre en jeu, il faut que ce soit sous une impulsion du dehors, et j'appelle ce mode d'agir, mode d'*excitation*, par contraste avec la *spontanéité* qui est l'épanouissement d'une activité par le dedans, et paraît convenir à l'esprit. Excitation, spontanéité, deux facteurs de la vie, en raison inverse l'un de l'autre; moins une activité est « agie » par le dehors, plus il faut qu'elle « s'agisse » elle-même, et inversement. Je prie le lecteur de remarquer ce point de vue qui nous servira, et dès maintenant nous aide à tracer à grands traits une échelle de la perfection vitale.

Sur cette échelle, l'esprit humain occupe un rang élevé et à part, et les différents esprits humains se disposent dans un certain ordre. Aucun d'eux cependant n'atteint à la perfection de la spontanéité, parce que l'esprit humain n'est pas esprit pur. Sans doute, s'il était question, suivant la méthode métaphysique, d'étudier l'intelligence en tant que telle, nous aurions beau jeu. Je pourrais (et il suffirait de transcrire saint Thomas) montrer dans l'activité intellectuelle la forme typique de la vie spontanée[1], et que si, par hasard, l'intelligence, qui

1. Voici comment on pourrait y procéder, suivant la doctrine de l'Ecole. En partant de données d'expériences très simples et très communes, on est amené à concevoir la vie comme une « activité immanente », un « principe premier de mouvement ». (Iª, q. XVIII, art. 1.) Saint Thomas, suivant en cela Aristote, reconnaît ce principe premier, et premièrement, dans l'être intelligent. (*Ibid.*, art. 3.) C'est que, dans la série des mouvements, tout ce qui se meut est mû, jusqu'à ce qu'on arrive à lui. (*In Metaph.*, lib. XII.) L'intelligence n'est pas mue, et meut tout le reste : « Intellectus invenitur superior motor. » (*III Cont. gent.*, cap. XXV.) Elle n'est pas mue, cela est évident, si l'on considère son opération qui est entièrement *immanente*, — « secundum actionem quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere, manet in intelligente » (Iª, q. XXVII, art. 1); — qui se perfectionne elle-même, — « quicumque autem intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ, ex ejus notitia procedens » (*ibid.*); — qui se perfectionne elle-même en s'étendant à tout sans sortir de soi, — « Terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu » (Iª, q. XVI, art. 1). Cela ressort aussi de ce fait que l'intellection en tant que telle se suffit sans s'ordonner à rien autre; et en effet, plus une science est parfaite, plus nous la recherchons pour elle-même. « Scientiæ autem speculativæ sunt propter seipsas diligibiles, nam finis earum est ipsum scire. » (*III Cont. gent.*, cap. XXV.) Sans qu'il soit possible

n'est qu'intelligence, se trouve réalisée quelque part, elle est, non plus seulement un être doué de vie, mais la vie même [1]. Mais la question est ici différente : notre esprit est intelligence et autre chose à la fois ; et une psychologie qui cherche à le refléter aussi fidèlement que possible, doit tenir compte à la fois de la spontanéité et de l'excitation, et pour cela se faire tempérée comme lui. J'ai eu l'occasion de signaler déjà ce point de vue, et je m'y tiendrai encore en abordant le problème de la spontanéité intellectuelle, étudiée dans les fonctions vitales de l'esprit. Si la préoccupation reste la même, le problème est, cette fois, plus circonscrit ; peut-être, je ne sais, mieux posé ; non pas résolu, mais avancé d'un pas ou de deux (ce qui, évidemment, n'est pas beaucoup), vers une série de conclusions toujours ouvertes. Où le définitif n'est pas atteint, le provisoire est assez solide ; assez, du moins, pour servir d'appui à ceux que tenterait une exploration dans la psychologie tempérée, et à ceux encore (c'est ce que je désire surtout) qui prétendent faire descendre jusqu'à leur vie le meilleur de leurs idées. Est-ce là, vraiment, trop présumer de la philosophie ?

I

Que l'excitation ait un rôle nécessaire à jouer dans la nutrition de l'esprit, c'est ce qui est hors de conteste et se

d'insister, rappelons que saint Thomas, fidèle aux principes jusqu'au bout, met dans l'intellection parfaite le repos de la béatitude. La vie éternelle est connaître Dieu, c'est-à-dire s'assimiler intellectuellement la complète réalité. (Iᵃ, IIᵉ, q. III, art. 4 ; — *III Cont. gent.*, cap. XV *sqq.*)

Et comment l'intelligence qui n'est pas mue peut-elle mouvoir ? Saint Thomas l'indique encore : c'est en déterminant la fin. Déterminer une fin est en effet non seulement rendre le mouvement possible, mais encore donner au vouloir tout ce qu'il lui faut pour entrer en mouvement. « Unde, supra talia animalia (les brutes) sunt illa quæ movent seipsa etiam respectu ad finem quem sibi præstituunt. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis et ejus quod est ad finem, et unum ordinare in alterum. Unde perfectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum : hæc enim perfectius movent seipsa. » (Iᵃ, q. XVIII, art. 3.) Ainsi, l'être intelligent se meut lui-même ; en tant qu'intelligent, son activité est intérieure : et en tant que maître de sa fin, qu'il se détermine, il est maître de son mouvement.

1. C'est le sens d'un des plus remarquables articles de la *Somme* : « Utrum Deo conveniat vita. » (Iᵃ, q. XVIII, art. 3.)

comprend tout de suite, si l'on se rappelle que toutes nos connaissances viennent des sens. C'est pourquoi l'excitation, qui est le mode propre de la vie sensible, est facteur de la vie de l'esprit. Sans elle, l'intelligence est incapable. Si les activités sensibles ne venaient à son secours, elle resterait éternellement immobile et à jeun dans sa chrysalide ; toujours vivante, toujours jeune, comme cette reine enchantée au fond de son palais, mais toujours endormie jusqu'à l'arrivée du prince Charmant. L'histoire de la Belle au bois dormant se renouvelle au début de chaque vie humaine. Tandis que le corps se forme, l'intelligence, sur son lit de chair, dort et attend. Cependant, les activités sensibles travaillent sans relâche tout autour ; elles se perfectionnent, s'harmonisent, s'empressent comme un essaim à l'entrée de la ruche : cette fièvre bourdonnante est un amour, et une noce se prépare ; la matière ne veut pas vivre sans l'esprit ; tout s'agite en vue de l'intellection[1]. Puis, quand la vie, gagnant peu à peu, a pénétré jusqu'à la reine qui sommeille, le charme tombe, l'esprit est éveillé. Alors, livrée au monde sensible qui l'étreint, l'intelligence conçoit sa première idée. Et, dès cette heure, l'esprit vit humainement.

Rien n'est plus intéressant à observer que le premier réveil de l'esprit : rien n'est aussi plus facile. On trouve chez l'enfant une très pure nature, pas encore faussée par l'adaptation aux temps et aux usages, pas dissimulée sous un égoïsme réfléchi. Son esprit est alors à l'état fluide, toujours en mouvement, actif autant que le permettent ses organes formés à peine. Heureux les enfants ! ils ignorent, mais ils peuvent tout apprendre, et ils n'ont rien de ce qui empêche d'apprendre : les arrêts d'esprit, la complaisance aux systèmes, la satisfaction inintelligente des demi-lueurs qui trompent et des vérités diminuées qui emprisonnent, quand la lumière seule guide et la vérité seule peut délivrer. A ce premier et béni moment, tout le mouvement de l'esprit est vers le large. L'intelligence de l'enfant sortant de la nuit, et tombant sous

1. « Quia vires apprehensivæ interius præparant intellectui... proprium objectum, ideo ex bona dispositione harum virium ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum. » (Ia, IIæ, q. L, art. 4, ad. 3.)

le soleil, est comme un cheval échappé qui sentirait devant lui l'espace. La soif de l'infini la prend, mais comme d'abord son œil n'est pas fait à la lumière, elle hennit de joie plus qu'elle ne galope et en face de ce monde si beau et si immense, mais si inconnu, elle s'émerveille.

Ecoutez ce cri de l'enfant, poussé si profond, si humain, dans l'éblouissement de la grande nature toute neuve! il vous révélera d'un coup ce que la meilleure philosophie nous apprend de nous-mêmes ; la nature de l'homme est de connaître ; il est un intelligent. L'enfant, dès son premier pas, l'affirme ; il entre dans le monde par l'admiration, qui est, dit Platon, le principe de la philosophie[1].

Ce qui nous empêche présentement de juger cette disposition de l'esprit chez l'enfant, c'est que pour nous, un homme qui s'instruit est un homme qui travaille de la tête. La méthode de l'enfant est tout opposée ; il vit par les sens. Mais sa méthode se justifie par la condition présente de son intelligence qui ne peut s'instruire qu'avec les sens : tout ce qu'elle reçoit est du dehors ; elle se tiendra donc toute dans les sens qui vivent, eux par l'excitation, de moitié avec le monde ; c'est à eux qu'elle empruntera ses provisions, pour ensuite vivre chez elle et plus à son aise. Ce fait de l'*intellection dans la matière* est capital et met bien du jour en philosophie. Aristote s'en est servi d'une façon admirable lorsqu'il a reconnu dans l'attachement de l'homme pour ses sens le signe d'une nature intellectuelle[2]. Quant à saint Thomas, moins soucieux qu'on ne le croirait d'opposer radicalement l'esprit aux sens (ce qui lui eût fourni des lieux communs et des armes en apparence mieux utilisables), il se plaît à dire que l'homme est facilement sensuel par ce qu'il satisfait ainsi plus vite, et avec moins d'effort, la soif de connaître[3].

1. Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἐοικεν ὁ τὴν Ἶριν Θαύμαντος ἔκγονον φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν. (*Théétète.*)

2. Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει· σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις. (*Métaphysique*, lib. I, début.) Et il en explique la raison : il aime ses sens pour eux-mêmes, voir pour voir, ce qui est le fait du contemplatif : καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὑτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων. (*Ibid.*)

3. « Vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quod ope-

L'enfant, par la force des choses, ne peut boire qu'à la source, il ne peut aimer que ses sens. Mais voyez comme il les aime. L'animal qui est, lui aussi, tout entier à ses sens, les emploie suivant l'utilité de sa vie brutale; ses jeux, même les moins réglés, répondent à des exigences physiologiques. L'enfant est déjà capable de jouir inutilement, de sentir pour rien si ce n'est pour sentir[2]; ce qui est déjà de l'art, ce qui met entre lui et l'animal la distance de deux mondes. La délectation chez l'enfant pourra n'être pas toujours raisonnable, c'est-à-dire ne pas s'accorder avec tous les principes de la raison, mais déjà elle est intellectuelle. Et comment n'aimerait-il pas ses sens; ils lui disent tant de choses; c'est là ce qui le fait s'émerveiller à toute sensation nouvelle, où son esprit ravi commence à se nourrir. Car il ne se réjouit pas seulement de ce qui est délectable en soi, mais comme il ignore tout, il admire tout, et se réjouit de tout ce qu'il admire[3].

Il s'instruit donc, mais par nature, sans réflexion et sans méthode, s'insinuant vers la lumière par toutes les fissures du monde corporel. Il faudrait que cela fût bien remarqué. La spontanéité de l'esprit y apparaîtrait singulièrement. Nous

rationes sensuum, qui sunt principia nostræ cognitionis, sunt magis perceptibiles ; unde etiam a pluribus delectationes sensibiles appetuntur. » (Iª, IIæ, q. II, art. 6, ad 2.) Et encore : « Quia per operationem sensûs homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitivæ quam ordinem rationis. Plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. » (Iª, IIæ, q. LXXI, art. 2, ad 3.)

1. « Il n'est pas téméraire de penser qu'au plaisir de l'activité physique se mêle la jouissance, déjà saisie par l'enfant, d'être le principe de cette activité, d'être cause de changements en lui et hors de lui, de se sentir un être causal. Le jeu de l'animal n'a pas du tout cette allure. Voyez le jeune chat qui joue avec une pelote de laine; il jette son activité au dehors. Il saisit et lâche la laine comme il fera plus tard avec la souris. » (L. Roure, *Doctrines et problèmes*. Le développement de la spontanéité chez l'enfant, p. 364. Paris, Retaux, 1900.)

2. « Solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus... secundum seipsa. » (Iª, IIæ, q. XXXV, art. 2, ad 5, et IIIª, q. CXLI, art. 4, ad 3.)

3. « Omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut rara et omnes repræsentationes rerum, etiam quæ in se non sunt delectabiles : gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprium et connaturalis actus rationis. » (Iª, IIæ, q. XXXII, art. 8.) « Desiderium... magis excitatur ex perceptione ignorantiæ ; unde maxime homo delectatur in his quæ de novo invenit aut addiscit. » (Iª, IIæ, q. XXXII, art. 8, ad 2.)

sommes frappés de la capacité imaginative des enfants, c'est que, n'ayant aucune habitude d'analyse, ils n'ont pas encore séparé le monde des idées du monde matériel ; leur intelligence est dans les sens ; l'idéal et le matériel s'emboîtent. Ils réalisent ainsi leurs représentations avec la même facilité qu'ils ont abstrait leurs connaissances. Cet état imaginatif a donc sa racine dans l'état intellectuel : l'intelligence a bien trop à faire dehors ; elle ne revient pas encore sur elle-même. Nous disons les enfants impressionnables, mobiles, inconstants ; c'est une conséquence : l'esprit ayant beaucoup de désir va au plus pressé. La guêpe pourrait rester longtemps sur sa fleur, elle profite plus à les visiter toutes : ainsi l'enfant va d'une chose à l'autre dans son impatience de savoir, et ne pouvant tirer l'intelligible de tout à la fois, se dégoûte d'un objet sitôt qu'il lui devient moins utile. Son inconstance marque à la fois la faiblesse et la grande activité de son esprit.

Il nous arrive d'être quelque peu prétentieux, nous autres les éducateurs : nous nous attribuons la part du lion dans les succès de nos élèves ; ce n'est pas celle-là qui nous revient. L'élève ne profiterait d'aucun maître s'il n'était plus actif que tous les maîtres. Si vraiment il se nourrit de nos leçons, c'est qu'il se fait, en définitive, sa science[1] ; de l'extérieur on l'aide seulement en lui fournissant les conditions de la bonne science, comme on aide sa morale par les conditions du vouloir. On apporte des matières, on coopère à l'excitation de l'esprit, là s'arrête l'influence directe ; sur l'intelligence on n'agit pas, tout au plus on la dirige. *Intellectus manuducitur*, dit saint Thomas[2]. Lorsque l'enfant fait ses premiers pas, oscillant entre les bras de sa mère, c'est bien lui qui se fait marcher ; la mère le soutient seulement et l'encourage. Ce fait a frappé Preyer ; à la quarante et unième semaine de

1. Ce n'est pas à dire qu'il se la donne, puisqu'il ne l'a pas. (Voir *De Veritate*, q. XI, art. 2.)

2. « Ducit autem magister discipulum ex præcognitis in cognitionem ignotorum dupliciter. Primo quidem proponendo ei auxilia vel instrumenta quibus utatur... ex quibus intellectus manuducitur in cognitionem veritatis. Alio modo cum confortat intellectum addiscentis non quidem aliqua virtute activa, sed in quantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusionem. (Ia, q. CXVII, art. 1.) La question est traitée largement dans le *De Veritate*, q. XI, « De magistro ».

son existence, son fils Axel, tenu debout, se met à lever les jambes alternativement et à les étendre; c'est bien le geste de marcher ébauché et encore impuissant[1]. Et pourquoi? se demande Preyer; l'enfant n'est poussé par personne, et l'on ne voit pas d'où vient la connaissance, ni le besoin. Il agit de lui-même et avec un très grand plaisir. Cette spontanéité n'est pourtant que l'image imparfaite de celle de l'esprit[2]: l'activité organique, alors que l'intelligence fonctionne à peine, est déterminée par les excitations extérieures et physiologiques.

Cet enfant, dites-vous, ne fait rien. C'est-à-dire qu'il ne fait pas ce que vous voudriez qu'il fît; cesse-t-il pour cela de s'instruire. Vous vous désespérez de ce que votre marmot boude indéfiniment sur son alphabet; mais, après tout, n'est-ce pas son droit! L'A B C en soi est inintelligible; l'esprit de l'enfant ne peut en abstraire aucune vérité; donc l'intérêt est nul. L'intérêt ne viendra qu'avec la lecture des mots d'abord, signes de choses; puis des phrases et surtout des histoires, qui l'introduiront de plain-pied dans l'intelligible. Maintenant il serait déraisonnable que la lecture l'intéressât. Un enfant qui s'intéresse en lisant et avant de rien comprendre, s'amuse à l'escrime de sa propre activité, où il trouve la connaissance de lui-même et de la vie. Mais en attendant, celui-ci, incapable de profiter de vérités non encore perçues, suit avec un plaisir inouï les évolutions d'une mouche sur le papier. Cette mouche, du moins, il la comprend; ou du moins il comprend qu'à la voir il y a beaucoup à comprendre; il profite à la suivre, dans ses allées et venues, la mouche affairée. Voilà qu'elle s'arrête, comme si elle pensait à quelque chose. Cela le réjouit immensément et met en branle

1. *L'Ame de l'enfant*, chap. XI. Paris, Alcan, 1887.

2. Preyer a sur ce sujet des observations intéressantes, par exemple, lorsqu'il montre l'esprit se développant en dehors du langage (*op. cit.*, chap. XVI) et opérant logiquement sur des données fausses (chap. XVII). Sitôt qu'il prend la conscience réflexe de soi, l'enfant tient à affirmer le *self-government* de son esprit. Axel dit : « La fleur a soif, voudrait un peu d'eau. » On lui demande : « De qui as-tu appris cela ? » Il répond : « Das hab ich alleine pour (allein) gelernt. » Et il crie avec passion : « Je puis tout seul. » Et il se plaît à l'intériorité de ses pensées : on lui demande : « Qui dit cela ? » Il répond lentement et avec réflexion : « Nicht, nicht, nicht, nicht, nicht, neimand pour niemand. » (Chap. XVIII.)

tout son esprit, et le problème qu'il se pose au sujet de ce mystérieux petit être qui va et vient et puis s'arrête, c'est le grand problème de la vie qui le retiendra encore plus tard, comme nous à cette heure, quand il sera grand. Axel en oublie non pas la lecture, mais le manger, tant cette mouche l'absorbe[1]; c'est préférer la vie de l'esprit à celle du corps, à un âge où il paraîtrait que le corps est tout. Appelez cela de la paresse si vous voulez; l'enfant que vous dites incapable s'instruit lui-même; il a quitté la main qui le conduisait par un corridor trop sombre pour s'ouvrir une fenêtre sur l'idéal, et il s'y est accoudé. Vous dites : son inattention; je dis : son application et sa pensée[2], et vous voyez bien que son esprit vit. Mais seulement, comme cette auto-éducation de l'enfant par la vue des mouches, des animaux en général, des images et des choses à sa portée ne le mènera pas de longtemps aux idées qui entretiennent la vie morale, c'est à vous, mère ou éducateurs, d'intervenir à propos, de servir sa spontanéité même, en l'aidant à se nourrir des capitales vérités.

II

Nous n'avons parlé que de la nutrition par les réalités extérieures ; le rôle capital de l'excitation est ailleurs : il est dans la production des impressions corporelles, par où

1. « Elle va dans le journal — va dans le lait — va-t'en bête — parti dans le café ! » (Preyer, *op. cit.*, chap. XVIII.) Voir aussi Axel et les escargots (p. 21). Ce qui fait pour l'enfant l'incroyable fraîcheur du monde, c'est qu'il trouve son âme mêlée à tout. Axel pleure en voyant découper des figures d'enfant dans du papier, il craint qu'on ne leur fasse mal. Il dit : « arme Wieback » pour Zwieback (pauvre biscuit) en voyant casser un biscuit, et « arme Holz » (pauvre bois) quand on jette du bois dans le fourneau. Comme il ne peut arriver à soulever un tapis trop lourd, il dit : « dummes Ding » (bête de chose). L'expérience modifiant peu à peu cette psychologie primitive, l'enfant restreint la vie à ce qui bouge. A quatre-vingt-trois semaines, Axel découvre des rapports entre sa vache en bois et un rouge-queue qu'il a vu sautiller dans le jardin ; il fait avancer sa vache sur la table en imitant le cri de l'oiseau, et Preyer fait remarquer que ce travail d'esprit l'excite beaucoup. Plus tard, le problème de la vie change de face, et nous avons signalé cette étape très remarquable de la science où l'esprit, s'apercevant que décidément il s'était projeté hors de lui-même, tourne bride, et revient sur lui par la réflexion.

2. Nous avons tous connu de ces têtes d'enfants à désespérer les maîtres ; les succès de l'éducation ne sauraient mesurer la valeur des esprits.

l'enfant prend connaissance de soi. Il semble qu'il y ait là tout un chapitre de psychologie encore peu étudié, et des plus intéressants. Toutes les sensations, celles qui viennent du monde extérieur, et à plus forte raison les internes, ont un côté « dedans », subjectif, par lequel elles peuvent instruire. De là, pour l'esprit, un mode d'activité spécial, et nullement indifférent. Je ne parle pas ici des retours compliqués de l'esprit sur le « moi » ; l'enfant en est incapable ; l'homme lui-même ne s'analyse que par moments. Il y a, bien avant l'analyse réfléchie, et pour former la trame de notre vie mentale, une suite continuelle de vues d'esprit, de ces jugements concrets et réels, si chers à Newman [1], portant sur nos états corporels. Ces jugements, la psychologie traditionnelle tend à les négliger, parce qu'étant unis les uns aux autres à la manière d'un continu, et faisant bloc avec le sujet, ils n'offrent presque pas de prise au levier de l'observation et n'ont aux yeux de la psychologie rationnelle aucun caractère pur. Malgré tout, on ne peut ni les nier ni les ignorer, et une foule d'états psychologiques resteront inexplicables tant qu'on ne les aura pas ramenés à des vues de l'esprit. Comme il faut aux phénomènes une cause, on attribue l'inexplicable à l'inconscient, auxiliaire complaisant s'il en fut, toujours prêt à combler l'insuffisance des théories. Plus assurée serait la position d'une psychologie qui accompagnerait les phénomènes dans leur enchaînement et tant qu'elle peut les débrouillerait en faisant la juste part des vues de l'esprit ; ces vues, elle les tiendrait ici pour moins négligeables que jamais, puisqu'il se pourrait bien que les éléments psychologiques fussent plus actifs, à proportion qu'ils sont plus intérieurs et moins saisissables. Essayons donc toujours d'en atteindre quelque chose, nous aurons bien le temps d'appeler au secours l'inconscient. Or il semble que trois voies y conduisent : l'observation interne, qui surprend nos états liés à des actes d'intelligence. L'expérimentation vient ensuite, et fait conclure que cette liaison n'est pas de hasard, mais soumise à des lois. (J'indique seule-

1. *Grammar of assent*, p. 37. Pour nous, nous entendons ici par concrets, des jugements où l'abstraction est indiscernable.

ment ; cela est à revoir.) Enfin ces deux voies de fait rejoignent la voie de raison : avant même de l'expérimenter, nous savions qu'aucun état humain ne pourrait être, comme tel, séparé de l'intelligence, par qui les états humains ne sont ceux ni de la bête, ni de la plante.

Il m'est impossible de sentir ceci ou cela sans me connaître sous un certain angle et dans certaines conditions : le changement de mon corps s'est terminé en jugement parce que l'esprit, recevant une matière nouvelle, y a fait le travail qu'il fait partout où il peut. Bon gré mal gré, la sensation éprouvée m'a fait changer d'idées ou du moins elle m'apprend quelque chose. La sensation même la plus vague, plaisir ou douleur indéterminés, doit être appréciée : ceci est bon ou ceci est mauvais. Mais il est clair que l'esprit peut en tirer bien davantage. Après la volée de bois vert qu'il a reçue, Sganarelle apprend qu'il est médecin ; il en a presque l'évidence. Notez dans Molière la théorie poussée à l'excès ; c'est par un concours étrange de circonstances extérieures que Sganarelle acquiert son idée, grâce à des excitations répétées ; au fond, la situation est très psychologique. Si nous savions démêler notre esprit, nous suivrions dans nos évolutions mentales des interprétations incessantes d'états inférieurs. Ce mécanisme pourrait être allégué pour montrer la dépendance de l'esprit vis-à-vis de la matière ; je ne le retiens ici que pour signaler comment et par où se nourrit l'esprit. Nous chercherons plus tard jusqu'à quel point la dépendance et la spontanéité sont conciliables.

La nutrition de l'esprit par les excitations corporelles regarde l'éducateur. Il y a son rôle. Si le marmot que nous avons laissé avec sa mouche s'absorbe décidément un peu trop dans ses études de psychologie, il faudra sévir. Et quel est au fond le vrai bienfait de la punition, si ce n'est qu'elle apporte à l'enfant des vérités d'un ordre à part. Après la dure excitation d'un jouet en règle, l'esprit de l'enfant, naturellement attentif à ses sens, retrouve son objet modifié ; c'est ce qui l'instruit. Il peut lire dans l'amertume de ses larmes, dans les frémissements de sa chair cuisante une leçon que, non vraiment, il n'aurait jamais trouvée tout seul. La douleur, hélas ! n'est pas le vain mot que l'on pense, la

vie est sérieuse, le caprice d'un petit enfant ne produit rien de bon. Il ne voyait pas cela ; maintenant il le voit ; c'est-à-dire qu'à présent c'est bien son esprit qui pénètre et qui juge. Les mêmes vérités, cent fois dites par la maman ou par le maître, n'étaient que des paroles qui battent l'air, — jusqu'à ce que l'intelligence les ait rencontrées mêlées à ses sens, là où elle prend sa nourriture.

III

A travers ces vicissitudes, l'enfant grandit, et son esprit se met peu à peu à vivre différemment. Sa fièvre d'abstraire l'idée de partout commence à se calmer. Il rejette l'un après l'autre ses jouets du premier âge, et aussi une foule de choses devenues inutiles, parce qu'elles ne lui disent plus rien. Il ne comprend plus le langage des bêtes parce que son esprit, autrefois à leur niveau et confondu familièrement avec elles, s'en est séparé. Comme les cartilages de son corps se font plus solides, le monde aussi s'est matérialisé pour lui. Après qu'il a emmagasiné, il peut vivre sur ses fonds. Son esprit prend son chez soi ; il ne travaille plus nécessairement sur des sensations présentes, mais sur de chères images précieusement conservées. Son activité suit un nouveau biais ; sa connaissance tourne au subjectif, au réfléchi : voilà l'époque du rêve qui approche. On devine la matière sur laquelle il va opérer, et quelles faciles conclusions il tirera des vérités qu'il possède, alors que son œil très ouvert sur les rapports sensibles ne l'est encore que très peu sur les rapports moraux plus élevés, moins perceptibles. Si donc une vérité prise ailleurs ne fait contrepoids à cette mentalité incomplète, la direction est presque indiquée vers laquelle inclineront les pensées, après elles les goûts, après les goûts les passions, après les passions la volonté. C'est pourquoi comme on avait aidé l'enfant à s'instruire on aidera l'adolescent à mieux penser, et par suite à bien vouloir. Il faut à l'esprit, tant que la tige est verte, un tuteur. Mais encore, cette éducation n'empêchera pas l'esprit de se nourrir spontanément. Le tuteur ne donne pas la force, mais la direction. Que la vigne vierge trouve ou non son

appui, elle tirera ses sucs de la terre et se développera d'elle-même ; avec cette différence, qu'avec un appui elle montera vers la lumière, sinon elle rampera sur le sol.

Nous ne pouvons ici passer sous silence une période très caractéristique de la vie mentale de l'adolescent. Tandis que se dessine la tendance spéculative de l'esprit se repliant sur lui-même, et vivant de soi par la réflexion, une tendance en sens contraire se fait jour, tendance dirigée, celle-là, vers l'action extérieure ; obscure à l'origine, mais enveloppant tout un monde de représentations virtuelles que l'esprit s'efforce de préciser, pour s'y appuyer. — Un soir, pour la première fois, l'élève d'humanités, accoudé sur son pupitre, se prend à songer, et s'aperçoit qu'il est trop seul. Je ne sais quelle intuition l'amène à soupçonner la grande loi qui régit l'univers et qui est que le bien se répand et que la vie se partage ; mais il ne sait pas quel est l'être qui vit hors de lui et qui l'attend. Autour de lui, ses camarades sont penchés sur Lucien et sur Cicéron et l'étude s'avance ; le devoir en retard ne se finira pas. D'autres pensées le touchent de plus près que le *Pro Milone* ou les *Dialogues* ; c'est la langue des morts, que ces vieux livres ; il écoute la vie qui s'agite dans son être troublé et murmure en lui comme un fleuve. Il voudrait la donner. Et dès lors, son œil enfiévré va préciser la vision impalpable et obsédante, et donner un corps à cet être extérieur, à ce double, qui, s'il l'attire avec tant de force, doit nécessairement exister. — Or, à cet étrange besoin de sortir de soi correspond strictement une évolution organique dont la finalité n'est pas douteuse. Faut-il voir dans cette coïncidence un simple parallélisme du physique et du psychique arrivés au même point à la même heure parce que, dirait Leibniz, ils ont été réglés au début par un bon horloger ? L'hypothèse n'est pas soutenable. Il doit y avoir, il y a un pont entre les deux états, et quel pourrait-il être, si ce n'est la conscience ? Les pensées de cette heure n'ont pas d'origine au dehors, elles sont l'interprétation mentale de la puberté ; traduction de phénomènes sourdement conscients, et amenés au clair jour par leur traduction en langue connue. Suivant son éducation, ses habitudes d'esprit déjà formées et ses idées préexistantes, l'adolescent tournera son rêve, chevale-

resque, mystique ou sensuel, mais tenant toujours à la même idée de fond : livrer à quelqu'un quelque chose de lui-même.

Et ici, la spontanéité de l'esprit est éclatante; attaché à un fait identique chez tous, l'esprit se l'assimile en le diversifiant à l'infini [1]. La mentalité du jeune homme a ses racines dans l'organisme ; l'arbre est connu ; mais, à moins de tenir compte de l'activité propre à l'intelligence, personne ne dirait d'avance quelles fleurs il produira.

IV

Cependant l'évolution de l'esprit se poursuit. Plus il avance, plus il a d'acquis, plus ses réserves sont intérieures. Il avait d'abord tout emprunté au monde, puis aux représentations conservées dans son souvenir. Jusque-là aussi, les états corporels avaient été pour lui une matière très nourrissante. Enfin, à présent qu'il a travaillé sur tout cela et qu'il s'est fait sa provision d'idées, il peut, s'il lui plaît, rentrer chez lui et la consommer confortablement dans son *home*, qui est bien le sien puisqu'il se l'est bâti. L'heure où le hante le goût de la retraite est celle où commence la vie de la pensée, et il ne dépendra désormais que de lui d'entretenir la pensée par la pensée et de s'accroître lui-même par sa propre production.

Assurément, il ne faudrait pas se figurer les trois étapes de l'esprit, vie des sens, vie des images, vie de la pensée, comme trop distinctes ; pourtant, on est assez fondé à distinguer leur succession. La vie de la pensée n'est pas la vie continuelle ni totale de l'homme fait, elle est sa vie normale. Ce n'est pas que le commerce soit rompu avec les objets extérieurs et les images, mais il n'est plus imposé à l'esprit pour se procurer les aliments de première nécessité. L'esprit garde un contact avec le dehors, parce qu'il a pris des habitudes, mais, à l'occasion, il s'en passe. Il est à ce tournant de la vie où vraiment l'on perd la sensation habituelle du nouveau, et la traduction psychologique de ce fait est celle-ci :

1. M. Fr. Paulhan a montré avec beaucoup d'analyse la richesse des interprétations intellectuelles en cette matière, si liberté est laissée à l'esprit par l' « inhibition » de la fonction organiqne correspondante. (*L'Activité mentale et les éléments de l'esprit*, p. 459. Paris, Alcan, 1889.)

l'esprit a tiré du dehors le principal, il n'en a plus un besoin absolu pour gagner des connaissances nouvelles, mais pour rafraîchir les anciennes. A parler en rigueur, il n'aurait pas à rechercher l'excitation sensible comme fournisseur matériel de la connaissance, mais seulement comme condition de son exercice. Pour caractériser en deux mots ce nouvel état, il est à la fois le plus intellectuel, et aussi, si je ne me trompe, le plus spontané.

V

Nous avons envisagé sous ses principaux aspects la fonction de nutrition dans l'esprit, et de ce premier aperçu une notion se dégage : l'intervention incessante de l'activité intellectuelle. Il paraît bien aussi que l'intelligence donne à la nutrition un caractère particulier : sa spontanéité vitale. Si on compare la manière dont l'esprit s'assimile les objets au mode d'assimilation des matières dans un organisme, on ne peut manquer d'être frappé de la différence. Dans l'organisme, l'assimilation est un résultat d'actions physico-chimiques, de réactions intérieures à des excitants venus du dehors. Ce n'est pas tout à fait ainsi que se nourrit l'esprit; son activité est autrement plus intérieure, plus personnelle, elle est spontanée en un mot, et il se pourrait que cette spontanéité apparût dans la mesure même où intervient l'intelligence. Voilà ce que nous entrevoyons déjà, mais cela est encore bien vague, et c'est peu sûr. Serait-il possible de préciser les notions acquises, de faire à la spontanéité intellectuelle sa vraie part dans la nutrition de l'esprit?

Nous l'aurons faite, je crois, si nous répondons à deux difficultés qui se posent ici nettement.

Première difficulté : puisque nous avons opposé la spontanéité à l'excitation, pourrait-on montrer que, dans la nutrition de l'esprit, le concours de l'activité intellectuelle n'est pas directement excité. On ne le voit pas encore très bien, et il faudrait le voir avant de décider que la spontanéité de l'esprit se nourrissant est bien une spontanéité intellectuelle.

Ce premier point éclairci, une autre difficulté se présente. A supposer que l'activité intellectuelle soit toute spontanée,

il faudra montrer, de plus, qu'elle seule jouit d'une spontanéité réelle et première, c'est-à-dire qu'à part l'intelligence, il n'existe pas dans l'esprit des centres de spontanéité indépendants.

Ces deux points résolus, nous pourrons parler plus à l'aise de la spontanéité intellectuelle. D'autre part, je n'ose me promettre de dissiper en deux points tous les embarras de détail, dans une matière où chacun se faisant, par nécessité, sa psychologie provisoire, les idées préconçues ne manquent pas. Pour rester bref en étant complet suffisamment, les observations seront classées le plus simplement possible, et je ne relèverai dans chaque classe que les faits les plus suggestifs. Les têtes de ligne une fois marquées, chacun pourra, suivant son goût, continuer le voyage, descendre à la première gare ou, s'il le préfère, rester dans le train jusqu'au bout.

VICTOR POUCEL.

(*A suivre.*)

LES MENSONGES DE LA RUPTURE

OU

1901 ET 1905

M. Ribot a parlé du « mensonge historique » commis par le ministère Combes et par le « Bloc », quand ils ont accusé le pape d'avoir voulu et provoqué la rupture.

Or, on doit dire que tout est mensonge et tromperie dans la campagne actuelle des sectaires contre l'Église.

En 1901, quand ils ont élaboré; puis, les années suivantes, quand ils ont exécuté leur loi contre les religieux, ils accumulèrent les hypocrisies et les fourberies pour aboutir à la ruine des congrégations. Maintenant, ils recommencent une campagne identique contre l'Église catholique elle-même; même plan, même tactique, mêmes manœuvres qui doivent se terminer sournoisement par la destruction de l'Église et de la religion.

Les ressemblances entre 1901 et 1905 sont frappantes. Dans l'un et l'autre cas, c'est en se couvrant d'un masque de libéralisme, en se proclamant libéraux et modérés, qu'ils persécutent et détruisent.

Il importe qu'on signale, qu'on dévoile, qu'on stigmatise leur machiavélisme, afin d'ouvrir les yeux, cette fois du moins, à tous, même à ceux qui les tiennent le plus obstinément fermés.

I

Il serait banal de vouloir prouver que la franc-maçonnerie règne et gouverne en France. On sait que depuis 1880, sur neuf cents sénateurs et députés, trois cent cinquante à quatre cents sont francs-maçons et que, depuis lors, la majorité du conseil des ministres est toujours maçonnique. Lois et actes des pouvoirs publics sont la mise à exécution des ordres de la secte.

La loi de 1901 fut son œuvre. Nous avons déjà relevé les

mensonges de la campagne maçonnique contre les religieux[1]. Nous allons voir cette campagne, avec ses roueries, ses perfidies, ses mensonges, se répéter maintenant, en 1905, contre l'Église elle-même.

Citons d'abord, pour éclairer en quelque sorte de haut tout notre travail, une parole prononcée par Gambetta en 1878, dans son fameux discours de Romans. Il disait : « On est descendu dans le domaine inviolable de nos consciences et on a voulu *interpréter notre politique à la lueur de notre philosophie*. Je n'admets pas cette interprétation. » Le F.·. Gambetta (car Gambetta fut franc-maçon) proteste contre cette interprétation, précisément parce qu'il sait qu'elle est parfaitement exacte, véridique, lumineuse. Car une fois qu'on a connu, par leurs paroles et leurs discours intimes des loges, ce que pensent au fond de leurs cœurs et ce que veulent en réalité ces francs-maçons, nos maîtres, on a la clef de tout ce qui se fait en France depuis vingt-cinq ans; les actes des pouvoirs publics se comprennent et se déduisent avec une suite et une logique parfaites.

Nous allons donc interpréter la politique des sectaires « à la lueur de leur philosophie ». C'est la bonne et rationnelle méthode.

Quelles sont les idées des francs-maçons, quels sont leurs principes sur la religion catholique et sur l'Église, quelle doctrine religieuse ou plutôt antireligieuse admettent-ils; quels desseins, quel but poursuivent-ils par rapport à l'Église catholique ?

Nous pourrions citer à ce sujet des centaines de textes authentiques qui révèlent les sentiments, non seulement de tel ou tel sectaire, mais de l'ensemble de la maçonnerie française.

Les francs-maçons français sont, plus que ceux de bien d'autres pays, *radicalement impies* en immense majorité. Ils se proclament eux-mêmes libres penseurs jusqu'à l'athéisme et au matérialisme. En conséquence, ils ont au cœur l'hostilité contre toute idée, tout sentiment religieux, et, contre

1. *Études* du 20 octobre 1903, p. 213. Article reproduit dans la brochure intitulée *les Mensonges des francs-maçons et la loi de 1901, destructive des congrégations*. Paris, Lethielleux.

l'Église catholique surtout, une haine violente et implacable. Aux yeux des francs-maçons, la religion catholique est (que nos lecteurs nous permettent la citation de ces odieux blasphèmes) une école de perversion et d'abrutissement, une exploitation de la bêtise humaine, une infirmité mentale, une folie.

La foi a vécu et elle disparaîtra à jamais parce qu'elle est le dogme de la déchéance humaine. (Discours du F.·. Le Royer aux « loges réunies » de Lyon, le 2 août 1868[1].)

Quant aux momeries de l'Église, celui qui y croit et les pratique est un sot et celui qui les pratique et n'y croit pas est un malhonnête homme. (F.·. Emmanuel Arago, sénateur et ambassadeur de France en Suisse, 30 octobre 1876.)

Le dix-neuvième siècle verra-t-il s'effondrer sous le poids écrasant de la raison déchaînée cet échafaudage de mensonges, de principes grossiers et de théories scandaleuses qu'on appelle l'Église catholique? Espérons-le, mes très chers frères. (F.·. Chantegrain, directeur de l'école primaire supérieure de Maintenon, le 8 avril 1888[2].)

Tandis que nous élevons des hôpitaux pour guérir les fous, devons-nous entretenir des églises *pour entretenir la folie* et payer des prêtres dont la seule fonction est de l'exciter et de l'exploiter? (F.·. Yves Guyot, ancien député, ancien ministre des travaux publics[3].)

Le cléricalisme[4] est l'ennemi du monde moderne, c'est lui qu'il faut terrasser et anéantir. (F.·. Salva, oracle jadis de la maçonnerie de Rouen, août 1886.)

Ces blasphèmes impies ne sont-ils que des extravagances proférées par quelques individualités? Non, ce sont des idées courantes applaudies et acclamées dans les convents où se réunissent chaque année les délégués élus par toutes les loges de France.

Donnons quelques textes.

Le F.·. Fernand Faure, orateur du convent de 1885 et

1. *Le Monde maçonnique*, 1868, p. 213.
2. *Bulletin de la grande loge symbolique écossaise*, vol. IX, p. 62.
3. Yves Guyot, *Études sur les doctrines sociales du christianisme*.
4. *Cléricalisme*, on ne saurait trop le dire, n'est qu'un terme hypocrite et voilé pour signifier le *catholicisme*. Nous en avons pour preuve les paroles mêmes d'un franc-maçon de marque qui, ce jour-là, eut un peu de franchise : « La distinction entre le catholicisme et le cléricalisme est *purement officielle*, subtile, *pour les besoins de la tribune*; mais ici, en loge, disons-le hautement et pour la vérité, *le catholicisme et le cléricalisme ne font qu'un*. » (Paroles du F.·. Courdaveaux à la loge l'*Étoile du Nord*, de Lille.)

franc-maçon des plus marquants[1], disait dans le discours de clôture :

Eh bien! mes frères, il conviendrait que la franc-maçonnerie fût l'association des libres penseurs, il conviendrait que nous fussions en quelque sorte *leur association professionnelle* ; je pense que par ce seul fait, nous pourrions acquérir une grande puissance.

Ce que désirait le F.·. Faure en 1885 s'est parfaitement réalisé depuis.

Or la libre pensée de cet illustre franc-maçon va loin. Ecoutez la suite de son discours :

Je dis, mes frères, que nous devons poursuivre de la façon la plus énergique, la plus constante, dans notre société française, l'*élimination de toute influence religieuse..., de toutes les croyances.* Ces croyances sont une *véritable infirmité* dans l'esprit de l'homme[2]... (*Applaudissements.*)

L'impression du discours du F.·. Fernand Faure fut votée d'enthousiasme par l'assemblée.

Au convent de 1891 :

L'homme se transformera, il chassera de son cerveau la superstition et s'arrachera à l'*hystérie cléricale* ; alors, sans préoccupation d'un avenir hanté par les rêves et les *chimères de nos religions disparues*, il pourra se donner tout entier à faire le bien[3]... (*Applaudissements prolongés.*)

Au convent de 1895 :

Nous tous, francs-maçons, nous reconnaissons les pratiques religieuses comme nuisibles au perfectionnement intellectuel et moral de l'humanité[4].

Au convent de 1898, le F.·. Bourceret (rédacteur de *la Lanterne*) dénonce violemment et flétrit l'œuvre de *dépression intellectuelle* que poursuit l'Église dans la société...

1. M. Faure a été nommé par Waldeck-Rousseau membre de la commission chargée d'élaborer le règlement d'administration prévu par la loi de 1901.

2. *Bulletin du Grand Orient*, p. 708. — 3. *Ibid.*, p. 645.

4. *Ibid.*, p. 310.

en infligeant au cerveau l'*empreinte atrophiante des dogmes catholiques*... (*Vifs applaudissements.*)

A l'œuvre donc, continue-t-il, à l'œuvre, mes frères, courageusement... pour préparer et consommer la ruine irrémédiable, définitive, du cléricalisme (du catholicisme) et de toutes les réactions dont il est le symbole détesté[1]. (*Applaudissements prolongés.*)

Enfin, pour ne pas trop multiplier nos citations, au dernier convent de septembre 1904, l'orateur du convent, le F.·. Louis Bonnet, président des comités radicaux et radicaux-socialistes de la Seine, prononce un discours violent que l'assemblée acclame et dont elle vote l'impression.

Le F.·. Bonnet s'écrie :

La rupture avec Rome est faite, la séparation des Églises et de l'État la consommera... *Un coup mortel* sera porté à la plus formidable organisation de compression et d'ignorance qui ait fait couler pendant des siècles les larmes et le sang des peuples... (*Applaudissements prolongés.*) La fiction de la souveraineté temporelle du pontife romain a disparu ; celle de sa souveraineté spirituelle subira le même sort. Une courte période de séparation des Églises et de l'État achèvera la défaite du dogme...

Puis, parlant du congrès international de libre pensée qui allait se réunir à Rome (et qui a si piteusement raté) :

Cette imposante assemblée, dit l'orateur, signifiera au Vatican que l'humanité a reconquis ses droits et elle dressera le lugubre bilan des maux infinis que la série des pontifes, déifiés par la débilité publique, a causés au monde. (*Vifs applaudissements.*)

Il ajoute :

Je ne fais que mentionner d'autres maux intolérables que nous vaut le catholicisme, la désunion au foyer domestique, la discorde dans l'État, le maintien dans l'ignorance et l'épanouissement des plus grossières superstitions... *La destruction de l'Église* ouvrira une nouvelle ère de justice et de bonté... Par la délivrance du dogme et du surnaturel commencera le règne de la science et de la raison. (*Triple salve d'applaudissements.*)

L'assemblée debout acclame l'orateur et vote l'impression de son discours.

1. *Compte rendu du Grand Orient*, 1898, p. 420.

Voilà donc la mentalité étrange des francs-maçons sectaires ; voilà les sentiments de haine violente des quatre cents représentants de la maçonnerie française contre l'Eglise catholique, dont ils veulent et acclament la destruction prochaine.

Or, nous devons insister sur ce point, les trois cinquièmes de la majorité blocarde appartiennent à la secte et les autres députés de gauche pensent et veulent, presque tous, ce que pensent et veulent les francs-maçons.

Il est superflu d'ajouter que ces hommes sont, la plupart, très ignorants en matière religieuse et qu'ils dénaturent complètement les actes et la doctrine de l'Église.

Mais leur impiété, leur haine et leurs desseins de destruction ne sont que trop manifestes.

Les documents authentiques et nombreux, que nous avons cités, vont nous permettre d'*interpréter sûrement leur politique à la lueur de leur philosophie.*

S'ils n'étaient pas des libres penseurs impies, antireligieux, haineux, violents, tout changerait.

*
* *

La haine et les desseins de destruction des francs-maçons existent de longue date et se sont manifestés par des actes successifs dont le dernier se prépare.

Le plan était savamment combiné : entraver et affaiblir l'influence de l'Église peu à peu, détruire les uns après les autres tels et tels de ses soutiens, de ses aides, de ses organes, et enfin la terrasser elle-même.

Maîtresse du pouvoir depuis vingt-cinq ans, la franc-maçonnerie a exécuté ce plan pas à pas.

Nous ne pouvons que rappeler ces étapes, ces coups successifs portés à la religion, et toujours sous les noms menteurs de libéralisme, d'égalité, d'émancipation.

On a vu, sous l'impulsion de la secte impie et toute-puissante, l'athéisme officiel introduit, la loi du dimanche abolie (1880), les prières publiques supprimées (1884).

On a vu l'enseignement laïcisé, c'est-à-dire déchristianisé : plus de religion à l'école, même pour les plus petits enfants,

plus de prières, plus de crucifix, plus de catéchisme, plus de maîtresses ou de maîtres religieux, l'enseignement public interdit à des milliers de Frères et de Sœurs comme à des repris de justice, les lycées de filles établis suivant le projet de loi du franc-maçon juif Camille Sée.

On a vu l'aumônerie militaire supprimée, la loi juive du divorce imposée à la France catholique, les Sœurs chassées des hôpitaux, le crucifix enlevé de partout, même des prétoires.

On a vu, en 1880, dix mille religieux expulsés par la force brutale, des centaines de chapelles fermées, les FF.·. Ferry, Cazot et Grévy exécutant les ordres de la secte.

On a vu la persécution contre le clergé, le Concordat devenant une arme de combat ; les traitements des curés et des évêques arbitrairement supprimés, la caserne imposée aux séminaristes et même aux prêtres ; la promiscuité des cimetières décrétée, les enterrements civils favorisés, les processions prohibées, le budget du culte catholique réduit de plus en plus.

On a vu le service militaire de trois ans imposé à tous les religieux enseignants, missionnaires, hospitaliers ; des impôts iniques décrétés contre les congrégations, pour les ruiner en attendant qu'on puisse les détruire.

On a vu enfin, despotisme d'un nouveau genre, on a vu le gouvernement intimer à tous ses fonctionnaires l'alternative odieuse : l'école laïque pour vos enfants ou la révocation.

Ces mesures de haine et d'hostilité ont été couronnées par la loi de 1901 contre les congrégations religieuses, loi que les décrets des ministres, les votes de la Chambre actuelle et la loi du 7 juillet 1904 sur *la suppression de l'enseignement congréganiste* viennent de compléter.

C'est la destruction en masse des ordres religieux, la ruine de milliers de maisons et d'écoles sur toute la terre de France ; c'est, en un mot, l'immolation de ce que les sectaires appellent l'*avant-garde* de l'armée de l'Église.

Maintenant la franc-maçonnerie, qui a dirigé et exécuté ces démantèlements préparatoires, s'attaque à la place forte. Elle pense que l'Église catholique est assez affaiblie pour qu'on puisse entreprendre de l'achever et de la tuer elle-même en France.

Conclusion logique des principes de la secte puisque, à ses yeux, la religion catholique est une institution mauvaise, malfaisante, grande ennemie du progrès moderne.

*
* *

Les francs-maçons, qui se donnent le rôle « d'élaborer à l'avance toutes les grandes réformes sociales » (paroles du F.·. Lepelletier), se sont occupés depuis longtemps dans leurs loges de la question politico-religieuse du Concordat et du budget des cultes.

Ce sont eux et non le peuple français, qui ont voulu et imposé au gouvernement *le projet de séparation.*

Les francs-maçons, tous d'accord entre eux, par haine anti-religieuse, sur la nécessité d'arriver à la séparation des Églises et de l'État, se divisèrent pendant quelque temps sur la question d'*opportunité* de la mesure.

Mais, aux convents de 1891 et 1892, les partisans de la solution violente et immédiate l'emportèrent à d'écrasantes majorités.

On décréta donc d'établir *une ligue pour la suppression du budget des cultes* et l'on adopta la résolution :

De combattre l'élection, comme sénateur ou comme député, de tout franc-maçon dont l'adhésion et le concours ne seraient pas acquis à cette campagne nécessaire contre le cléricalisme [1].

Chacune des années suivantes, on y revint avec une insistance croissante « ... Séparation de l'Église et de l'État, dit, au convent de 1894, le F.·. Gadaud, — qui fut depuis ministre, — question vingt fois mûrie, vingt fois pourrie ; pourquoi ne pas couper la chaîne qui rive l'Église à l'État, deux corps depuis longtemps divorcés ? »

On décida que :

Tout franc-maçon investi d'un mandat électif (sénateur, député, conseiller) a l'obligation de voter toute proposition devant assurer à bref délai la séparation de l'Église et de l'État.

En 1902, le F.·. Blatin, une sommité maçonnique, déclare

1. *Bulletin du Grand Orient,* septembre 1891, p. 585.

solennement, dans l'assemblée générale du Grand Orient qu'il présidait cette année : « ... Tant que nous n'aurons pas rompu avec Rome, dénoncé le Concordat..., rien encore ne sera fait[1]. »

Enfin, les événements s'étant précipités au gré des sectaires et sous leur impulsion, par le voyage à Rome de M. Loubet, le F.·. Hubbard disait au convent de 1903 : « Nous sommes en face d'une situation heureuse, excellente, inespérée... Est-ce que nous ne devons pas dire au chef du gouvernement : « Marchez ! marchez ! »

Ce fut fait. Au dernier convent de 1904, dans un ordre du jour de félicitation et de confiance adressé au F.·. Combes, les délégués de toutes les loges de France lui demandèrent de faire discuter le projet de séparation dès la rentrée des Chambres de janvier 1905.

M. le président du conseil, le F.·. Combes, répondit « qu'il s'appliquerait de toutes ses forces à réaliser aussi rapidement que faire se pourra les réformes... indiquées dans l'adresse » (13 décembre 1904).

Il est donc très évident que le projet de séparation a été voulu et imposé par la franc-maçonnerie.

Mais ce projet doit, sans aucun doute, atteindre le but voulu par la secte : *la destruction de l'Église catholique en France.*

II

Alors de nouveau se posa pour les sectaires le même problème à résoudre qu'en 1901.

En 1901, les francs-maçons, partant de leurs étranges conceptions philosophiques, posaient en principe que les religieux sont tous, à cause de leurs vœux, des êtres malfaisants, des criminels. En conséquence, ils avaient décrété, dans leurs loges, que toutes les congrégations religieuses devaient être dispersées, détruites. Mais afin de réussir à réaliser ce plan, ils résolurent de nier effrontément leurs desseins meurtriers ; puis de les exécuter, partie par partie, pas à pas.

Ils crièrent donc très haut, en mentant : loi de 1901, loi de simple contrôle, loi très libérale.

1. *Compte rendu du Grand Orient*, 1902, p. 371.

Or, à l'heure qu'il est, on le voit, les congrégations sont presque toutes immolées.

Maintenant, dans leurs loges, les francs-maçons, nous l'avons prouvé, admettent aussi en principe et déclarent que la religion catholique est une école de perversion et d'abrutissement, une infirmité mentale, une folie; que l'Église catholique est « la plus formidable organisation de compression et d'ignorance qui ait fait couler pendant des siècles les larmes et le sang des peuples » (convent de 1904).

En conséquence, la religion catholique doit disparaître de France, « la destruction de l'Église ouvrira une nouvelle ère de justice et de bonté ».

Notons ici que ces idées extravagantes sur la religion catholique, que cette fureur de destruction contre elle ne sont le fait, en France, *que d'une infime minorité*, comme l'a dit à la Chambre, avec raison, M. de Benoist (séance du 12 avril 1905).

La grande majorité des trente-six millions de catholiques français conservent au cœur la foi en Dieu et à l'Église. Beaucoup pratiquent intégralement tous leurs devoirs de catholiques; un très grand nombre ont recours à la religion au moins pour le plus essentiel : baptême, première communion, mariage, derniers sacrements. Ceux qui renient leur foi jusqu'à devenir libres penseurs impies, hostiles au catholicisme et animés contre lui d'une rage de destruction, ceux-là, quoique très bruyants, ne sont, sur l'ensemble, on ne saurait trop le redire, qu'une faible minorité.

Les sectaires connaissent cette situation, ils savent que la masse du peuple français, tenant, dans les campagnes surtout, à sa religion, est contre eux. Aussi veulent-ils absolument faire la séparation avant les prochaines élections et ont-ils refusé, coup sur coup, par les votes de la Chambre, toute consultation du pays sur cette question.

Pour ces divers motifs, les francs-maçons comprennent qu'ils sont forcés, cette fois plus que jamais, d'employer, dans toute cette campagne, une tactique semblable à celle de 1901, une tactique plus hypocrite encore.

Il leur faudra donc, pour ne pas effrayer le pays et courir à un échec certain, nier effrontément tout dessein destruc-

teur et toute hostilité contre la religion ; il leur faudra, à grand bruit et toujours, se déclarer *libéraux* et même bienveillants ; il leur faudra procéder pas à pas avec une sournoise réserve, tout en mettant, dans la loi elle-même, des dispositions et articles qui, sans qu'il y paraisse, donneront le moyen d'opérer, en un temps plus ou moins éloigné, l'œuvre de destruction voulue.

Disons toutefois, pour qu'on ne se méprenne pas sur notre pensée, que les mensonges de libéralisme proférés à la tribune ou même inscrits dans la loi en 1901 ou en 1905, sont des mensonges *objectifs*, lors même que, dans la bouche de tel orateur ou de tel ministre, ils exprimeraient un sentiment personnel sincère et vrai. M. Waldeck-Rousseau — de bonne foi ou non — appelait la loi de 1901 une loi de simple contrôle. C'était, en tout cas, un mensonge *objectif*, parce que la franc-maçonnerie, qui dirige tout, voulait, alors déjà, la destruction et rien que la destruction de toutes les congrégations religieuses.

Il faut donc, pour bien comprendre la question actuelle de la séparation, avoir toujours sous les yeux la proposition suivante : *La franc-maçonnerie, qui mène tout, regarde la religion catholique comme un mal, elle veut la détruire. Mais, afin de pouvoir y réussir, elle est contrainte de nier, de cacher ses desseins, de ruser, de tromper, de procéder par mesures graduées et successives.*

Ainsi s'expliquent les agissements et les discours des orateurs ou des ministres sectaires ; ainsi s'explique le *projet de séparation lui-même* avec ses incohérences, ses mensonges, ses contradictions, ses réticences.

III

En parcourant rapidement les différents titres et articles du projet de loi, nous ne pourrons qu'en signaler les points les plus importants.

Nous mettrons à chaque fois en vedette le mot mensonger qui couvre et voile le dessein de destruction de la franc-maçonnerie.

Séparation. — Le titre même de la loi est un mensonge. Elle est dénommée, d'après le *Journal officiel* : *Projet de la loi concernant la* SÉPARATION *des Églises et de l'État.*

Or les francs-maçons ont avoué eux-mêmes, depuis bien des années, la signification hypocrite et mensongère de cette expression.

Le 2 avril 1882, eurent lieu, au local du Grand Orient, rue Cadet, plusieurs séances secrètes, auxquelles assistèrent les sommités maçonniques de l'époque. Voici les dernières lignes du compte rendu de ces séances, où l'on a traité déjà de la dénonciation du Concordat : « C'est pourquoi, tout en demandant simplement la *séparation* de l'Église et de l'État, — formule excellente en ce sens qu'elle sera plus facilement acceptée, — le parti républicain doit en réalité poursuivre la réalisation du but définitif plus efficace : *la suppression de l'Église dans l'État*[1].

Ces paroles sont claires et marquent bien ce que veut la secte par toute cette loi. C'est d'ailleurs logique, puisque l'Église est une association criminelle, ennemie du progrès !...

De plus, dans le projet gouvernemental, l'État ne se *sépare* aucunement de l'Église. Il réglemente et surveille tout ce qui se rapporte à son organisation, à ses biens, à ses lieux de réunion, aux actes et discours de ses ministres. Singulière séparation ! Titre mensonger !

*
* *

Liberté de conscience. — D'après le premier article: « La République *assure la liberté de conscience* ; elle garantit *le libre exercice des cultes.* »

Mensonges ! Comment la franc-maçonnerie, qui fait cette loi, voudrait-elle sincèrement la liberté de conscience pour les catholiques qu'elle déteste et poursuit comme ses plus redoutables ennemis ? Comment pourait-elle vouloir le libre exercice du culte catholique qui est, à ses yeux, une folie,

1. Voir tout ce document dans le vaillant livre de M. François Bournand : *les Sœurs des hôpitaux*, p. 82.

une exploitation de la bêtise humaine ? Comment voudrait-elle la liberté pour l'Église « qui depuis des siècles fait couler les larmes et le sang des peuples..., qui empêche toute civilisation » ? Ce serait absurde.

Le culte catholique, ainsi compris, doit être entravé et supprimé le plus possible.

C'est ce que fait le projet de séparation, en contredisant le mot de liberté qui se trouve dans le texte de la loi, mais en conséquence logique des principes et des desseins réels de la secte.

Le projet, au lieu de garantir le libre exercice du culte catholique, l'empêchera et l'annulera par le vol du budget qui va enlever à des milliers de curés de campagne le moyen de vivre ; il l'empêchera par les lois de police qui serviront, sous de futiles prétextes, à condamner à l'amende ou à la prison les prêtres fidèles ; il l'empêchera enfin par le vol des édifices religieux, des cathédrales, des églises.

Liberté de conscience et des cultes, mensonges !

*
* *

Contre-projet Allard rejeté. — En 1901, M. Zévaès, député de l'Isère, déposa un amendement qui décrétait la suppression de toutes les congrégations religieuses de France.

Cet amendement, la Chambre des députés le rejeta à une immense majorité. Elle accentuait ainsi son prétendu libéralisme en criant à tout le pays : nous n'avons aucunement contre les religieux les desseins meurtriers qu'on nous prête.

Et cependant, la mesure Zévaès s'est exécutée déjà et est en train de s'exécuter tout entière, mais plus hyprocritement, plus lentement, pas à pas.

Cette fois-ci, c'est le franc-maçon socialiste M. Maurice Allard, compère des ministres francs-maçons, qui entra en campagne avec son contre-projet.

M. Allard marque nettement, par l'énoncé même de ses articles, qu'il vise à la destruction de l'Église et de la religion : les édifices religieux, cathédrales, églises, séminaires,

seront désaffectés immédiatement, de plein droit ; il sera interdit à l'État et aux communes d'en rien louer pour la célébration d'aucun culte ; l'instruction religieuse sera prohibée dans les lycées, écoles, etc. ; plus de processions ni de sonneries ; peines sévères contre les prêtres qui se feraient donner de l'argent, en affirmant la possibilité d'une intervention surnaturelle, etc.

Ce sont là des mesures radicales et franchement destructives dont d'ailleurs M. Allard n'a pas craint d'avouer le but dans son discours : « Nous, libres penseurs, quelle est la séparation que nous voulons ? Ce ne peut être que celle qui amène la diminution de la *malfaisance* de l'Église et des religions. » (*Journal officiel* du 11 avril 1905, p. 1294.)

Ce projet, trop violent et trop franc surtout, parce qu'il dévoilait la pensée maçonnique, la commission et le gouvernement en demandèrent le rejet, qui fut voté de fait par 494 voix contre 68.

C'était de nouveau, et d'une manière très retentissante, dire au pays : Vos représentants ne veulent aucunement, comme les cléricaux le prétendent, attaquer la religion ni confisquer les églises. On nous calomnie.

Mais si le peuple se laisse encore tromper par ces mensongères protestations de libéralisme, l'histoire de l'amendement Zévaès va se rééditer une seconde fois à la lettre.

Ce que proposait M. Zévaès a été accompli pour les congrégations religieuses. Celles-ci ont été détruites en masse en exécution de la loi censément libérale de 1901. Ainsi toutes les destructions, ouvertement stipulées par le projet Allard, seront opérées par le projet *libéral* de M. Briand et du gouvernement d'une façon moins brutale, moins brusque et non moins réelle.

D'ailleurs, le rapporteur, M. Briand, nous l'annonce assez clairement dans la même séance du 10 avril. Il déclare que, en sa qualité de libre penseur, il a une confiance inébranlable dans le triomphe de la raison (sur l'Église) ; mais qu'il compte précisément atteindre ce but, sans danger pour la République, par son projet *plus libéral*. M. Jaurès a dit, lui aussi, qu'on combattra *plus efficacement* l'Église par ce projet que par tout autre. Nous voilà bien avertis.

*
* *

La République ne reconnaît... aucun culte (art. 2). Pour un gouvernement, *reconnaître un culte* signifie le considérer comme une chose respectable, bonne, bienfaisante, qui mérite d'être protégée, défendue, soutenue.

C'est ce que déclarait et stipulait le Concordat de 1801 :

Le gouvernement de la République française reconnaît que la religion catholique, apostolique et romaine est la religion de la grande majorité des citoyens français... Sa Sainteté reconnaît également que cette même religion a retiré et attend le plus grand bien et le plus grand éclat de l'établissement du culte catholique en France... En conséquence, d'après cette reconnaissance mutuelle, tant pour le bien de la religion que pour le maintien de la tranquillité intérieure...

on convient de ce qui suit...

La République actuelle, en déclarant ne plus *reconnaître* la religion catholique, ne plus la considérer comme quelque chose de bon, de respectable, qui mérite protection et soutien, répudie publiquement un devoir séculaire, et commet un acte d'apostasie et d'athéisme national.

C'est ce qu'ont démontré avec éloquence, à la Chambre, MM. Olivier, Albert de Benoist, Xavier Reille (séance du 12 avril 1905).

Ils prouvèrent aussi que cette déclaration : *ne reconnaît aucun culte*, est en contradiction avec tous les articles subséquents de la loi, par lesquels on organise, on réglemente, on surveille ce culte que, dans l'article 1er, on affirme vouloir ignorer.

Et cependant les paroles : *ne pas reconnaître le culte catholique*, qui constituent, pour la France, un acte d'apostasie, un blasphème national, sont, de plus, dans la bouche des sectaires, une expression mensongère comme étant encore trop douce et ne rendant pas, dans toute sa crudité et son horreur, la vraie pensée maçonnique.

Ils n'osent pas dire, comme ils le devraient s'ils voulaient être sincères et comme il le proclament dans leurs loges, ils n'osent pas dire : La République (franc-maçonne), loin de

reconnaître le culte catholique comme bon et digne d'être protégé, le considère au contraire comme un mal, une peste, une folie, comme un ennemi qu'on doit abattre et terrasser.

Des déclarations si franches soulèveraient l'opinion publique. Mais, de fait, on en tire les conclusions logiques : le projet est destructeur de l'Église et de la religion catholique.

D'ailleurs, singulières péripéties d'une œuvre déloyale et mauvaise, des dispositions contraires au principe énoncé ont été emportées par l'opposition devenue majorité accidentellement avec un appoint de voix de gauche. Des subventions pour l'exercice du culte *dans les lycées et les hospices* ont été admises. Le culte sera donc reconnu bon et officiellement payé *pour les enfants et pour les malades*.

De plus, une phrase *reconnaissant* la hiérarchie catholique a été insérée dans l'article 4.

Deux cents sectaires de gauche, c'est-à-dire la majorité des 330 qui forment ordinairement le « Bloc », ont voté contre cette disposition un peu libérale.

Aussi les journaux de gauche annoncent-ils déjà qu'on empêchera l'effet de ces bribes de liberté et qu'on changera plus tard la loi pour l'aggraver, comme on a fait pour la loi de 1901.

D'ailleurs le vote de l'article 6 (séance du 27 mai) a déjà annulé presque complètement ce qu'avait de libéral l'article 4.

*
* *

La République (à l'avenir) **ne salarie aucun culte.** Ce mot signifie, dans son sens naturel, que, jusqu'à présent, avec le régime du Concordat, l'État *salariait* le culte catholique.

Or c'est là un mensonge.

Le budget du culte catholique, à la différence de celui du culte protestant ou israélite, n'est pas un salaire ou un traitement. Il est le payement d'une dette, une rente légère due par l'État en compensation des biens ecclésiastiques que la Révolution a confisqués, rente que stipule le Concordat signé par la France.

La conclusion que prétend tirer l'article 2 de son assertion mensongère est donc fausse.

Le culte catholique, dit-on, n'étant plus reconnu ne doit plus être salarié.

En conséquence (art. 2), à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, *seront supprimés* des budgets de l'État, des départements et des communes, *toutes dépenses relatives à l'exercice du culte*.

La conclusion, disons-nous, est fausse parce que le budget du culte catholique est, non pas un salaire, mais une dette nationale. Le supprimer constitue donc un vol, comme l'ont victorieusement démontré à la Chambre les orateurs libéraux jurisconsultes.

L'article 2 est donc, dans chacun de ses mots, mensonge et injustice.

V

Pensions et allocations transitoires (titre II). — Le titre II stipule (art. 9) que des pensions viagères seront accordées aux prêtres ayant plus de trente ans de service, et, aux autres prêtres, des allocations transitoires de plus en plus diminuées ; la première année, tout leur traitement ; la seconde année, les deux tiers ; la troisième année, la moitié ; la quatrième et dernière année, un tiers.

N'a-t-on pas le droit de considérer ces stipulations, en apparence bienveillantes, comme des ruses de guerre pour faire accepter la loi de destruction et, en même temps, asservir l'Église et le clergé en attendant qu'on les immole ?

En effet, ces pensions et allocations, il fallait de toute force les inscrire dans la loi, sous peine de soulever violemment l'opinion publique.

Il serait cruel, révoltant, de mettre, dans le texte même de la loi, qu'on va laisser sans pain des vieillards de soixante-dix ans, qu'on ne donnera plus rien à des hommes qui se sont engagés dans la carrière sacerdotale sous une législation qui leur assurait les moyens de subsistance.

Cette spoliation, immédiatement stipulée dans son texte, ferait avorter la loi.

Mais ce qu'on va inscrire forcément dans la loi sera-t-il exécuté, si les jacobins restent au pouvoir ? Il est permis d'en douter et même de le nier.

Le passé nous répond de l'avenir.

Pour les religieux on a aussi inscrit dans l'article 18 de la *loi d'association* que des allocations, en capital ou sous forme de rentes viagères, seront attribuées aux membres des congrégations dissoutes qui n'auraient pas de moyens d'existence assurés.

Or, des milliers de religieux et de religieuses, nombre de vieillards et d'infirmes, ont été chassés de leurs demeures et dépouillés de tout depuis quatre ans. La plupart n'ont rien demandé des allocations promises, prévoyant le refus. Quelques-uns ont fait des démarches auprès des liquidateurs. Y en a-t-il beaucoup qui aient obtenu quoi que ce soit? Nous en doutons. Mais il y en a beaucoup qui ont été condamnés à des amendes ou à la prison.

On peut dire de même maintenant, sans grand risque de se tromper, que les nouvelles pensions et allocations promises, ou bien ne seront pas servies du tout, ou bien seront supprimées sous les moindres prétextes à tous les prêtres qui se permettront quelque critique contre les mesures spoliatrices ou contre les gouvernants persécuteurs.

Pensions mensongères et allocations de servitude, voilà le vrai sens de cet article 9.

Peut-être même, pour toucher les pensions, des serments seront-ils exigés des bénéficiaires, comme au temps de la constitution civile du clergé. On leur dira : Apostasiez ou mourez de faim.

Les seuls prêtres assermentés auront droit à des subsides de l'État.

Ces pronostics sont-ils invraisemblables? Aucunement, quand on sait que les sectaires ont pour but — nous l'avons prouvé — la destruction de l'Église catholique.

*
* *

Les églises propriétés de l'Etat. — C'est l'article 10 au titre III qui fait cette proclamation de principe :

Les édifices antérieurs au Concordat, servant à l'exercice des cultes ou au logement de leurs ministres, cathédrales, églises, chapelles de secours, temples, synagogues, archevêchés, évêchés, presbytères, séminaires, ainsi que leurs dépendances immobilières et leurs objets mobiliers... sont et demeurent propriétés de l'État, des départements, des communes.

On veut dire par là que l'État et les communes sont, de tous ces biens, les propriétaires légitimes et qu'ils peuvent en faire l'usage qui leur conviendra.

C'est affirmer, en principe, pour l'État, le droit de voler un jour et d'enlever au culte tous ces édifices et propriétés.

Mensonge!... La Révolution a confisqué injustement les églises et autres biens ecclésiastiques mais sans acquérir par ces actes plus de titre légitime de propriété qu'un autre voleur quelconque.

Le Concordat de 1801 stipule, et l'État français en le signant a promis, qu'on laisserait aux catholiques l'usage des églises.

L'article 10 pose donc des principes qui sont de criminels mensonges[1]. Mais ils vont au but maçonnique, la destruction de la religion.

*
* *

En conséquence du mensonge juridique énoncé, toutes les églises seront fermées dans un temps relativement court, si les jacobins restent au pouvoir.

Car, d'après l'article 12, à l'expiration d'une période de douze ans, l'État, les départements et les communes auront la libre disposition, soit pour la location, soit pour la vente, des biens mobiliers et immobiliers leur appartenant.

On refusera donc, sous l'influence du gouvernement ou des communes sectaires, une location nouvelle, et l'exercice du culte sera rendu impossible.

Ce qui s'est passé pour les congrégations religieuses se renouvellera.

On avait inscrit dans la loi le droit d'accorder ou de refuser l'autorisation aux congrégations non autorisées et même celui de supprimer les autorisées.

1. Voir, dans les *Études* du 5 avril 1905, l'article de M. Berchois : *A qui appartiennent les églises ?*

On a usé de ces droits pour refuser toutes les autorisations sans aucune exception et pour supprimer, en aggravant encore la loi, des milliers d'établissements autorisés.

Ainsi le droit de désaffecter toutes les églises deviendra, avec un pouvoir sectaire, le fait de la désaffectation pour toutes[1].

*
* *

On stipule au même article 10 que, pendant deux ans, l'État et les communes devront laisser la jouissance *gratuite* des églises et cathédrales pour l'exercice du culte...

Pure manœuvre électorale ! parce que les élections pour le Sénat auront lieu en janvier et les élections des députés en mai 1906.

Il faut donc que, jusqu'alors, pour ne pas effrayer les électeurs, rien ne soit changé dans la pratique du culte, qu'on puisse leur crier, par tous les organes du « Bloc », que la loi de 1905 sur la séparation ne détruit rien, qu'elle n'en veut pas à la religion, qu'elle est très libérale.

Ainsi en avait-on agi lors des élections de 1902. Jusqu'alors, aucune congrégation, aucune école n'avait été supprimée par le gouvernement ; on déclarait de plus en plus que la loi de 1901 ne visait pas à détruire les congrégations, qu'elle était libérale...

On dira, on fera de même pour tromper les électeurs de 1906.

Mais, après les élections, si elles réussissent au gré des sectaires, viendront toutes les destructions et toutes les confiscations que veut la franc-maçonnerie.

*
* *

Associations cultuelles. — C'est le titre IV du projet de loi qui nous montre l'État, quoique séparé de l'Église, se

1. M. Combes, dans un discours récent (mai 1905), se vante d'avoir fermé plus de dix-sept mille établissements congréganistes et le *Journal officiel* du 4 mai 1905 contient la longue et lugubre liste de deux mille cinq cents maisons supprimées au 1er octobre 1904. Si des listes semblables sont publiées après l'exécution de la loi de séparation, ce sera la nomenclature de trente à quarante mille églises et chapelles vendues, démolies ou désaffectées. Le peuple en sera-t-il plus riche et plus heureux ?

mêlant cependant de déterminer son organisation par l'établissement obligatoire des *associations cultuelles.*

Pourquoi introduire ce mot barbare, au lieu de stipuler simplement que les paroisses et les évêchés, existant de fait, feront au civil la déclaration marquée dans la loi d'association de 1901 ?

En apparence, et suivant les affirmations des sectaires, c'est pour laisser l'Église catholique agir, se mouvoir et se développer plus librement.

Nouveau mensonge.

On l'a démontré, — et les discours de la Chambre l'ont mis en évidente lumière sans qu'il soit nécessaire d'insister, — c'est en réalité pour arriver à détruire l'Église en entravant de toutes manières son action et ses œuvres et en y provoquant des schismes.

Suivant la parole des cardinaux, dans leur lettre au président de la République, on fait là *une tentative formellement schismatique.*

La tentative reste telle, malgré l'atténuation introduite dans l'article 4, sous la pression du centre et de la droite.

L'article 17 nous dit — c'est à signaler — que les associations cultuelles doivent avoir *exclusivement* pour objet l'exercice du culte. Or, l'Église catholique et les associations de ses fidèles n'ont aucunement pour but *exclusif* l'exercice du culte : prédications, offices liturgiques, etc., mais encore toutes les œuvres d'enseignement, de charité, de bienfaisance privée et sociale, qui ont fait, à travers les siècles, la gloire de l'Église. On va donc, au nom de cet article, défendre aux catholiques de continuer ces œuvres, de parler, d'agir, de quêter en faveur de ces œuvres dans les églises. Nouvel attentat, à peine déguisé, contre la religion catholique et son action.

De plus l'État, toujours séparé de l'Église, se permet d'exercer un contrôle financier rigoureux sur les dépenses et les recettes des associations cultuelles, et il punit, par l'amende, la prison ou la dissolution, toutes les contraventions à l'un des articles 16, 17, 18, 19, 20.

Le mensonge de libéralisme n'est donc, encore dans ce titre IV, que trop manifeste.

Mais tout se comprend, et tout se déduit logiquement des principes professés par les francs-maçons dans leurs loges et du but qu'ils poursuivent.

VI

Police des cultes. — C'est l'en-tête du titre V.

Il semblerait que la police va intervenir pour assurer, comme dit l'article 1er, *le libre exercice du culte*. Mensonge plus flagrant que jamais.

On édicte au contraire une série de pénalités — vrai supplément au Code pénal — pour entraver, pour empêcher, le plus possible, l'exercice du culte.

Dans les pays vraiment libres, comme les États-Unis d'Amérique, les législateurs ont-ils jamais eu même l'idée de faire des lois de police spéciales pour le culte et les réunions religieuses des églises ou des temples ? Aucunement.

Pour cette république de vraie liberté, les lois générales suffisent. Ce qui est permis aux autres citoyens dans les réunions publiques, quelles qu'elles soient, est permis aux ministres du culte ; ce qui est défendu à tous les autres citoyens est défendu aux ministres du culte. Voilà la bonne et saine liberté.

Ce régime ne convient pas à la France, à ce qu'il paraît.

D'après les articles 30 et 32, toute critique à l'encontre de ceux qui sont chargés de quelque service public, toute critique à l'encontre de quelque loi existante est interdite aux ministres du culte, à l'église ou au temple, sous peine d'amende et de prison.

Il suffit à un homme de bon sens d'un peu de réflexion pour comprendre combien ces dispositions exceptionnelles contre les ministres du culte sont anormales et injustes, spécialement sous un régime qui se dit démocratique.

Dans un pays de suffrage universel, quand, en principe, le peuple est souverain, quand il possède le droit légal de faire et de défaire lois, ministres et gouvernement, l'approbation, comme la critique des lois et des ministres, constituent une faculté essentielle à tout citoyen et plus encore à ceux qui peuvent, par la parole ou par les écrits, exercer une certaine

influence sur la masse populaire. Car, pour maintenir ou changer ministres ou lois, il faut que le peuple soit éclairé et instruit sur les uns et les autres.

Des milliers de citoyens, journalistes ou orateurs, usent et abusent de ce droit d'éloge ou de critique.

Et ce que tout citoyen peut faire, d'après les principes essentiels du régime démocratique, on le défend au prêtre seul!

Ces prohibitions et ces pénalités sont plus iniques encore au moment même où nous subissons un gouvernement persécuteur et plusieurs lois manifestement antireligieuses.

Dans les circonstances pratiques où se trouve actuellement la France, il sera impossible à un prêtre d'enseigner la doctrine catholique, sans être accusé d'attaquer les lois, le gouvernement, les ministres, et sans encourir les rigoureuses pénalités édictées.

Pour le prouver, il suffira de toucher trois points : divorce, état religieux, écoles sans Dieu.

*
* *

Il est impossible à un prêtre de ne pas enseigner la doctrine catholique sur l'indissolubilité du mariage, impossible de ne pas dire que le divorce est défendu aux fidèles, que jamais un prêtre ne pourra bénir le nouveau mariage d'un divorcé du vivant de l'autre conjoint. Or, si le prêtre enseigne cette doctrine catholique, il sera accusé d'attaquer la loi française sur le divorce, loi que nous devons au juif franc-maçon M. Naquet.

Nous n'inventons pas cette accusation ; elle a déjà été formulée au Sénat par M. Saint-Germain contre l'enseignement congréganiste. Il a fait un crime à certaines écoles chrétiennes de laisser aux mains des élèves un *Manuel* (qu'il cita) et où la doctrine catholique sur le mariage était enseignée (séance du Sénat du 1er juillet 1904).

Les écoles chrétiennes sont supprimées parce qu'on y enseigne cette doctrine catholique ; les prêtres seront mis en prison, d'après l'article 32 de la nouvelle loi, si, à l'avenir, ils se permettent de professer cette même doctrine.

*
* *

Dans son enseignement, dans celui même du catéchisme, le prêtre ne peut s'empêcher de parler des *vœux de religion* et des religieux.

Il nierait la doctrine catholique et l'Évangile, s'il ne louait les vœux, s'il ne donnait l'état religieux comme la pratique de la perfection chrétienne et des plus hautes vertus.

Or la loi, qui détruit les congrégations religieuses et les décrète indignes d'enseigner, affirme équivalemment, les législateurs l'ont formellement déclaré, que ces vœux sont quelque chose de mauvais, de criminel, d'attentatoire à la personnalité humaine (*Discours* de MM. Combes, Buisson, etc.).

Le prêtre, qui enseignera la doctrine catholique de l'excellence des vœux, sera donc coupable du crime d'attaquer les lois de 1901 et de 1904. D'où amende, prison, fermeture de l'église.

On démontrerait facilement, par des raisonnements analogues, que le prêtre ne pourra pas non plus prêcher aux parents le devoir rigoureux qu'ils ont d'élever chrétiennement leurs enfants, sans être accusé d'attaquer les lois scolaires, d'entraver leur exécution, surtout si l'école neutre, l'école sans Dieu, continue à devenir de plus en plus irréligieuse.

En conséquence, encore et toujours, défense au prêtre d'enseigner la doctrine et la morale catholiques.

*
* *

Pour excuser ces lois exceptionnelles contre les ministres du culte et contre eux seuls, le rapporteur, M. Briand, dit que le prêtre, à cause même de son caractère, jouit d'une autorité et d'une influence trop grandes pour qu'on puisse lui laisser les mêmes libertés qu'aux autres citoyens... Pourquoi donc ne pas faire des lois exceptionnelles contre d'autres personnages, qui possèdent aussi une autorité et une influence plus grandes que le reste des citoyens : les sénateurs, les députés, les savants distingués, les millionnaires ?

Le rapporteur ajoute : « Est-ce donc que la religion ne peut pas se séparer de la politique ? »

En France, évidemment non, et de votre faute, puisque, par ses lois et par ses actes, votre politique se trouve être essentiellement antireligieuse.

Le prêtre ne s'occupe pas, dans son église, de son plein gré, des affaires de l'État ; ce n'est pas sa besogne. Mais il faut bien, sous peine de forfaire à son devoir, qu'il défende la religion sur les points où elle est attaquée par votre politique.

*
* *

Les raisons que mettent en avant les sectaires, en discussion publique, pour excuser leurs lois exceptionnelles, sont vaines et futiles.

Les vrais motifs, ils les expriment en loge ou, en des moments de franchise, par leurs organes.

Voici comment le journal maçonnique *la Lanterne* les résume brutalement mais clairement.

La citation est à retenir.

Nous le répétons, dit *la Lanterne*, la République ne doit considérer les prêtres que comme des êtres dangereux et malfaisants qu'il faut mettre, par tous les moyens, hors d'état de nuire.

C'est un scandale d'aider et même de tolérer leur œuvre de mensonge, leurs entreprises d'escroquerie, les atteintes continuelles qu'ils portent à la liberté de conscience. En simple justice, et d'après les règles élémentaires du droit commun, il n'y a qu'un édifice gratuit qui soit fait pour ceux qui vendent des marchandises imaginaires : la prison [1].

Ainsi donc, d'après les principes maçonniques, le catholicisme étant une œuvre mauvaise et criminelle, les prêtres sont des escrocs et le code pénal du titre V, édicté contre eux, n'est que trop doux.

On peut se demander ce que devient, pour des sectaires de cette mentalité-là, la *liberté des cultes* !...

Et dire que, sans l'appui de ces sectaires extrêmes, notre ministère actuel ne durerait pas deux jours !

1. *La Lanterne*, avril 1905.

*
* *

Le titre V, sur la police des cultes, nous réserve encore d'autres surprises libérales.

Certains Français naïfs s'imaginaient que le régime de séparation donnerait à l'Église plus de liberté que le régime concordataire précédent.

Or, sous celui-ci, les processions catholiques, prohibées par des municipalités radicales, étaient cependant encore en usage dans le plus grand nombre des paroisses de France. Les sonneries des cloches restaient entièrement libres, réglementées par le curé. Des statues des saints, de la Vierge, des croix, des calvaires, pouvaient être élevés et exposés à la vénération des fidèles en dehors des églises, sur les places publiques, au bord des rues ou des routes.

Le nouveau régime de liberté, par les articles 25 et 26, prohibe tout cela entièrement, ou, pour ce qui est des sonneries, au gré des conseils municipaux.

Nous défions de trouver à ces prohibitions odieuses un autre motif que les principes maçonniques *sur l'influence néfaste* de la religion catholique, religion que l'on doit, pour cette raison, confiner strictement dans les églises en attendant qu'on l'ait détruite tout à fait.

Les cavalcades d'un cirque, les cortèges du mardi gras et de la mi-carême, les processions des apaches pour fêter Étienne Dolet, seront donc permises sur la voie publique; la procession du saint Sacrement ne le sera pas, dans aucune paroisse de France.

On pourra, sur les places publiques, élever des statues à Danton, à Rousseau, à Voltaire, voire à Vénus ou à Apollon; mais aux saints de l'Église, même à ceux qui ont illustré la France, ou au Christ, jamais. Pourquoi? parce que la vue de ces derniers emblèmes déplairait aux libres penseurs... Mais les autres statues ne déplaisent-elles pas aussi à un certain nombre de Français?

Et ces prohibitions seront imposées, par l'autorité centrale impie, même dans les communes — il y en a encore, grâce à Dieu, beaucoup — où tous les fidèles font leurs pâques et où

il ne se trouve pas un seul libre penseur. N'est-ce pas infâme!

Pour assurer et sanctionner l'exécution des odieux articles 25 et 26, l'article 27 édicte, toujours très libéralement, des peines sévères : l'amende, la prison.

Voilà ce qui se passe en notre France, jadis tolérante et chrétienne, parce que des libres penseurs, organisés par la franc-maçonnerie, des libres penseurs animés d'une haine destructrice — et, à ce point de vue, infime minorité dans le pays — sont parvenus, d'aventure, à s'emparer du gouvernement.

VII

Mensonges par prétérition. — Nous signalons ici, en terminant, certaines mesures très violentes que les sectaires ne mettent pas dans leur projet actuel, qu'ils feignent ainsi de ne pas vouloir employer, mais que, s'ils restent au pouvoir, ils emploieront certainement plus tard. C'est ce que l'on peut appeler, de leur part, *des mensonges par prétérition*, dont il sont d'ailleurs coutumiers.

En 1901, ils ne paraissaient vouloir légiférer — et encore combien bénignement ! — que sur les congrégations non autorisées. Et ensuite ils ont sévi, par décrets ou lois de mort, contre toutes les congrégations.

Nous dévoilons ici deux seulement de leurs mensonges par prétérition, concernant, l'un, la question du pape, *souverain étranger*, et l'autre la question du droit d'enseigner à enlever aux prêtres.

* * *

La question du pape comme *souverain étranger* — auquel des Français ne doivent pas se soumettre — a été soulevée déjà, par M. Clemenceau et autres sectaires, à propos des congrégations, qu'ils appelaient des *milices du pape*, des *milices romaines*, qu'on ne saurait tolérer.

Il est facile de voir que, logiquement, le même grief s'applique et aux prêtres séculiers et aux évêques et même à tous les catholiques.

La soumission au pape doit donc leur être interdite à tous.

Les sectaires n'ont pas manqué de le dire, à propos même de la séparation.

Entendez ce qu'écrivait, déjà en 1903, l'organe quasi officiel de la franc-maçonnerie, *la Lanterne*, comme conclusion d'une série d'articles sur la dénonciation du Concordat :

> Pour miner les menées ultramontaines qui se donneront carrière, après une dénonciation pure et simple du Concordat..., il est nécessaire de *couper le câble* entre le Vatican, puissance étrangère, et les associations religieuses qui se substitueront librement à l'actuelle hiérarchie ecclésiastique, *en interdisant l'investiture papale* (des évêques)... Comme il y aurait fatalement *tentative de fondation d'un culte clandestin relevant de Rome*, il faudrait ajouter une disposition répressive spéciale à la loi sur les associations... à cause de la nécessité d'enlever à un prince étranger toute espèce de juridiction dans l'intérieur de la République.

On doit donc, d'après l'organe maçonnique, empêcher que les évêques ne demandent au pape, prince étranger, l'institution canonique, défendre aux prêtres et aux fidèles de rester en relation avec Rome. Et s'il se forme *un culte clandestin relevant de Rome*, on mettra les rebelles en prison.

Ce que le journal maçonnique exprimait ainsi, M. de Pressensé l'a mis en article de loi dans son projet sur la *séparation des Églises et de l'État* :

> Art. 33. — Il est interdit de rattacher un diocèse ou une portion de diocèse à la juridiction d'un métropolitain ou d'un évêque ayant son siège en pays étranger, sous peine d'une amende de 500 à 5000 francs et d'un emprisonnement de cinq jours à six mois.

Comme aucun évêque français n'a jamais eu l'idée de se soumettre à un métropolitain étranger autre que le pape, le sens de cet article est clair.

Or, défendre aux évêques, aux prêtres, aux fidèles de rester soumis au pape, chef de la catholicité, c'est leur défendre de rester catholiques, c'est les forcer au schisme.

Il sera donc permis aux Français, d'après ces belles idées libérales, d'être protestants, juifs, libres penseurs, bouddhistes..., mais non d'être catholiques.

Le gouvernement et la commission, qui ont accepté, quant au sens, bien des articles du projet de M. de Pressensé, n'ont pas adopté expressément son article 33 ; pourquoi ?

Uniquement parce qu'on aurait ainsi dévoilé, d'une façon trop évidente, le but destructeur du projet de séparation. Ce n'est pas opportun en ce moment. On complétera la loi; cette mesure très radicale viendra plus tard; il faut sérier les questions.

*
* *

Un autre mensonge de prétérition, plus manifeste encore, est celui qui se rapporte au *droit d'enseigner du prêtre*.

On se rappelle la discussion, au Sénat, de la loi Chaumié (abrogation de la loi Falloux).

De graves incidents surgirent alors.

Certains sénateurs francs-maçons proposèrent d'enlever à tous les religieux, même aux autorisés, le droit d'enseigner (l'article 14 de la loi de 1901 ne privait de ce droit que les religieux non autorisés). Des hommes et des femmes qui s'étaient engagés par vœu à pratiquer la perfection chrétienne, ne pouvaient être, prétendent les sectaires, que très indignes d'enseigner la jeunesse.

Les vrais motifs de cette prohibition, qui fut votée, étaient que les religieux forment de bons chrétiens et qu'ils enseignent avec zèle et succès cette doctrine catholique que les loges déclarent une peste et un poison pour les intelligences.

Or, les prêtres enseignent la même doctrine catholique que les religieux. On doit donc leur enlever aussi le droit d'enseigner.

Un sénateur franc-maçon, très logique, le F.·. Girard, soutenu par le F.·. Delpech, déposa une proposition dans ce sens au Sénat.

Que répondit le gouvernement par la bouche du président du conseil, le F.·. Combes? — Il ne s'oppose pas, en principe, à la motion Girard, mais il déclara que la solution de cette question : laisser aux prêtres le droit d'enseigner ou le leur enlever, devait, plus opportunément, être ajournée au moment prochain où l'on discuterait la séparation des Églises et de l'État. Le Sénat approuva l'ajournement. C'est la décision prise en 1904.

Et voici que, maintenant, malgré cette promesse faite, on ne

dit pas le moindre mot de ce grave sujet, ni dans le projet de loi, ni dans les discussions sur la séparation.

Pourquoi cette omission, pourquoi ce silence?

Pour de graves raisons.

Si l'on enlevait, suivant la logique des choses et suivant la volonté des sectaires, le droit d'enseigner à tous les prêtres catholiques, parce que ceux-ci enseignent la doctrine de l'Église, cette doctrine qui, aux yeux des francs-maçons, est contraire au progrès, à la civilisation moderne, qui est une peste, un *poison* pour les intelligences, on devrait en tirer toutes les conclusions. On ne devrait pas seulement interdire aux prêtres l'accès des lycées ou des collèges libres, il faudrait aussi leur défendre l'enseignement dans les petits et grands séminaires. Car, s'il est mauvais qu'ils importent leur *poison doctrinal* dans les écoles secondaires, comment pourrait-on leur permettre d'empoisonner les quarante à cinquante mille élèves des petits et grands séminaires ?

On devra donc logiquement supprimer ceux-ci et, par suite, empêcher totalement le recrutement du clergé et, par ce nouveau coup, détruire entièrement l'Église dans un avenir prochain.

Mais, édicter maintenant cette interdiction du droit d'enseigner avec toutes ses conséquences logiques, ce serait, pour les sectaires, révéler d'une façon trop flagrante leurs desseins destructeurs, ce serait rendre impossible la duperie du peuple par leurs proclamations libérales.

Il faut donc, malgré les promesses faites, n'en point parler au moment actuel. Plus tard, on complétera la loi par quelque article additionnel, ou bien, d'une façon plus sournoise, on inscrira cet article dans la loi Chaumié quand elle viendra en discussion à la Chambre.

*
* *

Vous direz peut-être que de si brutales infamies sont impossibles ?

Rappelez-vous donc la loi de 1901.

Si on vous avait annoncé alors que, en conséquence de cette loi, « si libérale », des centaines de congrégations reli-

gieuses, plus de dix-sept mille écoles et établissements congréganistes seraient supprimés, — ce que M. Combes s'est vanté d'avoir fait (mai 1905), — vous ne l'auriez pas cru possible.

Et cependant ce n'était que la mise à exécution des principes et des décisions maçonniques.

Principes : les religieux sont, à cause de leurs vœux, des êtres criminels et malfaisants.

Décision des loges : donc on doit les chasser, les supprimer.

Maintenant, tous les hommes de bon sens doivent encore se mettre sous les yeux les principes proclamés, les décisions prises par les francs-maçons dans leurs loges et dans leurs convents *par rapport à la séparation des Églises et de l'État.*

Principes : la religion catholique est mauvaise, ennemie du progrès, une folie, une peste ; l'Église est une association criminelle de corrupteurs et d'exploiteurs.

Décisions : l'Église et la religion catholiques doivent, non seulement être combattues, mais détruites en France.

Comment donc ne pas admettre que ces sectaires, quand ils le pourront, emploieront les moyens les plus efficaces et les plus brutaux pour atteindre leur but : *la suppression de l'Église dans l'État* ?

En face de ces principes et de ces décisions de la franc-maçonnerie, maîtresse actuelle de la France, et après les leçons du passé, notamment les leçons de la loi de 1901, les Français qui se laisseraient encore prendre aux déclarations libérales des sectaires seraient irrémédiablement aveugles.

Le seul remède à tous nos maux sera de chasser du pouvoir les hommes du « Bloc » aux élections de 1906.

Votera contre eux quiconque ne veut pas la ruine de la religion en notre pays et la ruine de la France elle-même.

JEAN LEFAURE.

LES MÉLODIES GRÉGORIENNES ET LA TRADITION [1]

Dans le troisième volume de ses *Études de science musicale*, le R. P. A. Dechevrens nous avait donné, d'après quatre manuscrits des plus anciens, trente messes grégoriennes complètes, c'est-à-dire plus de cent cinquante pièces très ornées, chargées de mélismes ou neumes sans paroles, — texte neumatique et double traduction rythmique.

Dans *les Vraies Mélodies grégoriennes*, le même auteur mensuraliste nous offre, au contraire, un précieux spécimen de cantilènes plus simples, moins ornées, souvent syllabiques. L'*Antiphonaire* du bienheureux Hartker, choisi pour cette étude, est un manuscrit remarquable entre tous, et par son antiquité, et par le soin avec lequel il a été écrit. Hartker était moine de Saint-Gall au commencement du dixième siècle, peu de temps, par conséquent, après que Romanus, au témoignage d'Ekkhéart, eut établi dans ce même monastère les traditions musicales de Rome, et les lettres romaniennes qui permettent, avec l'épisème ou trait (-), d'assigner à chaque note la valeur qui lui convient.

Là encore, le P. Dechevrens a reproduit fidèlement la notation antique avec tous les signes qui l'accompagnent et il en donne deux traductions : l'une, plus littérale et pour ainsi dire matérielle, en regard du signe ; l'autre, fidèlement rythmée et grégoriennement mesurée à deux temps, trois temps, six-huit, etc., d'après l'interprétation la plus vraisemblablement traditionnelle des neumes.

Les musicologues, jaloux d'étudier par eux-mêmes, et sur textes authentiques, le vrai rythme grégorien, trouveront dans ce travail un précieux champ d'études et une base nouvelle pour apprécier justement ce que doit être la vraie restauration grégorienne.

1. I. *Les Vraies Mélodies grégoriennes. Vespéral des dimanches et fêtes de l'année*, extrait de l'*Antiphonaire du bienheureux Hartker* (dixième siècle). par A. Dechevrens. Paris, G. Beauchesne. — II. *Le Rythme grégorien*. Réponse à M. Pierre Aubry, archiviste paléographe, par A. Dechevrens. Annecy, J. Abry, 1904.

*
* *

Un des arguments apportés par l'auteur dans ses ouvrages précédents et, spécialement, dans *les Vraies Mélodies grégoriennes*, pour affirmer le rythme essentiellement musical du chant grégorien, est la tradition universelle et immémoriale de la mesure dans toutes les Églises d'Orient : grecques, arméniennes, syriennes, chaldéennes, coptes, etc. Toutes, en effet, quelque séparées qu'elles soient les unes des autres, depuis des siècles, par les rites, les usages, la doctrine, la vie civile et religieuse, ont entre elles ce point de commun que leur musique d'église est uniformément mesurée par le χρόνος ou mesure à un temps, se multipliant ou se subdivisant en parties proportionnelles. Le fait est si notoire et si patent, que, tout en attaquant la thèse de l'auteur, M. Pierre Aubry, archiviste paléographe et directeur de *la Tribune de Saint-Gervais*, le reconnaît et le confirme dans son *Rythme tonique* :

« Le χρόνος, dit-il, ou temps musical (divisé en *arsis* et *thésis*), est le fondement du rythme dans le chant liturgique oriental : il en est, en quelque sorte, l'unité fixe, permanente, qui donne à la phrase mélodique sa cohésion[1]. »

A ce fait indéniable, l'auteur des *Vraies Mélodies grégoriennes* avait appliqué le principe bien connu de dom Guéranger : *Quand un grand nombre de documents, différents de pays et d'époques, s'accordent sur un point, on peut affirmer que ce point est d'origine commune*, — pour cette raison bien simple que, sans une origine commune, l'uniformité des documents serait un fait humainement inexplicable.

Or, d'une part, la séparation et la diversité des Églises orientales remontent, dans l'histoire, bien avant le douzième siècle, époque où le plain-chant occidental cessa d'être mesuré : le schisme copte a pris naissance dans les erreurs d'Eutychès, au cinquième siècle ; le nestorianisme, établi en Chaldée, en Turquie, en Perse... date du même siècle ; le schisme grec est l'œuvre de Photius, au neuvième ; d'autre part, nous apprenons de saint Augustin que les chants introduits à Milan par saint Ambroise, au

1. *Le Rythme tonique dans la poésie liturgique et le chant des églises chrétiennes au moyen âge*. Paris, Welter, 1903.

cinquième siècle, étaient de *forme orientale* : *Tum hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium*[1]. Comment ne pas voir dans ces deux faits : tradition immémoriale du rythme dans le chant ecclésiastique d'Orient, et filiation, au moins partielle, du chant latin de cette même tradition, la confirmation éclatante de la doctrine générale des maîtres, du quatrième au douzième siècle, sur le rythme musical grégorien, surtout si l'on veut bien remarquer que l'Orient est ce pays *où la destination presque exclusivement religieuse de l'art a eu pour effet d'immobiliser la langue musicale*, et où personne, moins qu'ailleurs, *n'aurait voulu être accusé d'innover et de corrompre ce qu'il y a de grave et de saint dans la musique ecclésiastique*, comme le proclamait naguère à Athènes M. Dimitrios Bernardaky[2].

Et cependant, M. Pierre Aubry a essayé, à grand renfort d'érudition turque et arménienne, d'anéantir cette lumineuse confirmation. Mais, en dépit du chant de triomphe entonné en son honneur par M. B..., écrivant dans le *Polybiblion* de février 1904 : *Il ne reste rien de la thèse du R. P. Dechevrens !...* il y a si peu réussi que la *Rassegna gregoriana* elle-même, sous la signature de M. Giulo Bas, est obligée d'avouer que, dans sa *Réponse à M. Aubry*, le P. Dechevrens n'a pas eu grand'peine à remporter la victoire — *non era difficile la vittoria* — et que la thèse de M. Aubry y est totalement réfutée : *La tesi dell' Aubry rimane certamente confutata*[3]. Étrange contradiction de deux organes également prévenus contre le rythme musical dans le chant grégorien, et qui montre tout ce que la documentation des partisans du rythme oratoire a de superficiel et d'inconsistant !

Pour ruiner par la base la thèse du R. P. Dechevrens sur le χρόνος, M. Aubry n'avait pas craint d'avancer que cette unité rythmique des Églises d'Orient était l'œuvre ultra-moderne de deux musiciens du dix-neuvième siècle : *Chrysanthe de Madyte*, pour les Grecs, et *Baba Hampartsoum*, pour les Arméniens. Toutes les autres Églises auraient suivi. L'affirmation était catégorique ; et, pour la prouver, l'auteur aurait dû apporter, ce semble, cette « critique sûre » et cette « méthode rigoureuse »

1. Saint Augustin, *Confessions*, liv. IX, chap. VII.
2. *Discours sur la musique ecclésiastique* prononcé à Athènes ; Bourgault-Ducoudray, *Études sur la musique ecclésiastique grecque* (Paris, 1877).
3. *Rassegna gregoriana*, mars-avril 1905.

qu'il regrettait de n'avoir pas trouvées chez son adversaire. Or, en fait de « critique sûre » et de « méthode rigoureuse », M. P. Aubry — nous avons le regret de le dire — se contente d'affirmer une chose et d'en prouver une autre.

Ainsi, pour prouver tout d'abord l'introduction de la *mesure* turque dans les *anciens* chants orientaux, l'auteur prouve l'introduction de certains *chants modernes* rythmés à la turque dans le *répertoire* religieux des églises. Mais l'introduction d'un chant étranger dans un répertoire prouve-t-il, par là même, la transformation des autres chants du même répertoire? Est-ce que les marches militaires et les mélodies théâtrales introduites dans certaines églises parisiennes ont eu pour effet de transformer le *Kyrie* de l'Avent ou le *Dies iræ* des Morts en une marche militaire ou en *aria* de théâtre?

Pour prouver ensuite que Chrysanthe de Madyte et Baba Hampartsoum ont transformé le rythme turc très compliqué en rythme simple à un temps ou χρόνος, M. P. Aubry apporte comme argument: 1° qu'ils connaissaient la *musique turque*, — comme si la connaissance d'une chose pouvait empêcher la connaissance d'une autre; — 2° qu'ils ont banni des églises la musique turque et ses mesures. — cela prouve-t-il qu'ils en ont *introduit* une autre? — 3° enfin, qu'ils ont simplifié et modifié les *signes graphiques*. Mais le signe est une chose et le rythme signifié, une autre; modifier le signe n'est pas nécessairement modifier le rythme. Quand Gui d'Arezzo et ses contemporains introduisirent l'usage de la portée et changèrent les signes neumatiques en points carrés ou longs, ont-ils, pour cela, changé les mélodies et le rythme?

Or, Chrysanthe de Madyte, Grégoire le Lampadaire, Baba Hampartsoum, au dix-neuvième siècle, Pierre de Péloponèse, au dix-huitième, n'ont pas fait autre chose en Orient pour le rythme ecclésiastique, insuffisamment exprimé, que ce que Gui d'Arezzo et les autres ont fait, en Occident, pour les mélodies grégoriennes :

« Ces *procédés* d'écriture — l'archevêque de Durazzo, Chrysanthe, nous en avertit lui-même — ont été habilement déterminés par nos professeurs, qui nous ont débarrassés et des temps usités chez les Européens, et des οὐσοὺλια des musulmans [1]. »

1. *Abrégé de la théorie musicale byzantine*, par Chrysanthe de Madyte. Cf. Bourgault-Ducoudray, *op. cit.*

« Avec le cours des années, écrit M. Ekmalian, directeur du Conservatoire à Tiflis, nos aïeux introduisirent dans leur chant les *notes de musique* déjà usitées dans l'Asie Mineure, de manière à en faciliter l'étude et à les *conserver intactes* dans toute leur intégrité [1]. »

« Notes de musique », « procédés d'écriture », non pour changer quoi que ce soit, mais, au contraire, pour conserver les chants plus intacts et en faciliter l'étude, voilà toute la réforme des Chrysanthe de Madyte et des Baba Hampartsoum; M. Fétis, qui a vu, en 1821, Anastase Thamyris, envoyé par son archevêque à Paris pour éditer son *Introduction à la théorie de la musique ecclésiastique* [2], affirme, lui aussi, dans le tome IV de son *Histoire de la musique*, qu'il n'y a pas autre chose dans cette réforme... Et c'est cette modification d'*écriture* et de *signes* qu'on voudrait transformer en révolution radicale de rythme, et cela — nous a dit M. Dimitrios — dans un pays où personne, moins qu'ailleurs, *n'aurait voulu être accusé d'innover et de corrompre ce qu'il y a de saint et de grave dans la musique ecclésiastique* [3] !

On voit, par ce court aperçu, que la victoire de l'auteur des *Vraies Mélodies grégoriennes* n'était pas, en effet, « chose très difficile ».

La « critique sûre » et la « méthode rigoureuse » n'accompagnent pas davantage M. Pierre Aubry dans la deuxième partie de son travail sur l'*ancienne tradition rythmique*. Ici encore, l'auteur avance une chose et en prouve une autre.

L'éminent archiviste veut démontrer, par un argument péremptoire, que le rythme de la *musique* orientale ou grégorienne n'a pu être un rythme de *longues* et de *brèves*, et il prouve que les *langues orientales* n'avaient ni longues ni brèves et que la *langue latine* a perdu, du troisième au septième siècle, ses longues et ses brèves. Mais l'éminent auteur enfonce une porte ouverte et prouve ce qui n'est pas à prouver. Ce qu'il faudrait démontrer, c'est ce fameux *postulatum*, érigé en axiome et démenti par tous les auteurs et

1. Avant-propos des *Chants de l'Église arménienne*, par M. Ekmalian.
2. *Introduction à la théorie de la musique ecclésiastique*. Paris, Rignoux, 1821.
3. *Discours prononcé à Athènes*. Cf. Bourgault-Ducoudray, *op. cit.*

tous les faits, savoir : *que l'égalité des notes de musique découle nécessairement de la perte de la notion de prosodie*[1].

Où donc se trouve la preuve de cet axiome? En quel pays du monde les musiciens se croient-ils obligés de renoncer aux longues et aux brèves musicales, parce que les paroles qu'ils veulent chanter n'ont ni longues ni brèves, et que la poésie qu'ils veulent rythmer n'a pas d'autre rythme que le syllabisme et l'accent?

Mais, à ce compte, toutes les musiques du monde entier seraient ou devraient être exclusivement *oratoires,* puisque, de langues de quantité, nous n'en connaissons plus... Or, toutes les musiques, sans exception, rythment musicalement les paroles ; et les chansons les plus populaires, en n'importe quelle langue et quel pays que ce soit, sont celles où la mesure est le mieux marquée. Qui donc veut-on tromper alors? Et qui donc est dans le faux, ou toutes les musiques du monde, ou le principe sacro-saint du rythme oratoire, que *l'égalité des notes suit nécessairement de la perte de la notion de prosodie*?

On est, en vérité, stupéfait de voir des écrivains instruits, érudits, maniant même fort bien la plume, sacrifier, à ce point, à l'aberration commune et parer des sophismes véritables de tous les dehors de la science et de l'érudition.

Quant aux arguments secondaires de la thèse de M. Aubry, il suffirait d'un mot pour y répondre : *Rien n'est plus simple que la méthode du rythme oratoire.* — Mais, tout procédé simple n'est pas un procédé d'art. — *Où sont les longues et les brèves dans les signes neumatiques.*? — Et les signes romaniens et les lettres romaniennes et les auteurs du temps qui les expliquent? — *Rien n'est moins clair que les écrivains du moyen âge.* — Pour ceux qui ferment les yeux pour ne point voir, oui ; pour les autres, non. — *La mesure était si inconnue avant le douzième siècle que la musique figurée reçoit alors le nom d'* « *Ars nova* ». — Simple erreur : c'est le déchant qui reçoit ce nom, c'est-à-dire l'harmonie naissante... Mais ce qui est plus nouveau encore que le déchant et l'harmonie, continue, à bon droit le P. Dechevrens, puisque ce n'est pas au douzième siècle qu'elle prend naissance, mais au dix-huitième, c'est la

1. *Le Rythme tonique...*, p. 77.

théorie du *rythme oratoire*: *Baïni*, en Italie, l'abbé *Poisson*, curé de Morsangis, en France, en sont les parrains et les « auteurs responsables » ; avant eux, personne n'en souffle mot, et ce ne sont pas Cicéron et Quintilien, qui parlent de *discours* et non de *musique*, qui peuvent en endosser la responsabilité.

Au temps de Gui d'Arezzo, on chantait le chant grégorien, comme si on avait chanté des vers de Virgile et d'Horace : *Sicut fit cum metra canimus.*

Du douzième au dix-huitième siècle, on fait ou de la musique figurée, ou du plain-chant à notes égales.

Il faut arriver au dix-huitième siècle pour voir fleurir le plain-chant dit *oratoire*, et encore les pièces rythmées avaient trouvé grâce devant les novateurs.

Il a fallu la grande réforme du dix-neuvième siècle pour faire table rase complète du passé et pour voir jusqu'aux hymnes les plus métriques recevoir le coup de grâce de la syllabation égalitaire du rythme oratoire.

L'*Ars nova*, le voilà, mais non moins antimusical qu'anti-grégorien.

L'effort de M. Aubry n'aura servi qu'à démasquer la pauvreté et le néant de sa base.

« Les lecteurs, dit en terminant le P. Dechevrens, jugeront de quel côté, du vôtre ou du nôtre, se trouve, sinon l'érudition la plus étendue, du moins *la critique la plus serrée et la plus sûre.* »

Plus d'un lecteur a déjà jugé ; et dom Pagello, directeur de la *Sancta Cæcilia* de Turin, écrivait, en août dernier, sous ce titre : l'*Eterno... ritmo* :

La grande statue à la tête d'or, haute comme une montagne, a des pieds d'argile. Le P. Dechevrens l'a réduite en miettes, en poussière. Lisez les livres de Dechevrens, qui ne recherche que la vérité, et dites s'il n'y a pas lieu de trembler pour l'avenir du rythme oratoire.

ALEXANDRE FLEURY.

BULLETIN SCIENTIFIQUE

Nouvelles lampes électriques : De la lumière ! — Théorie de la lampe à incandescence. — L'acrobate électrique. — Quelques notions très ennuyeuses sur la consommation. — Une mangeuse de *watts*. — Lampe à osmium. — Lampe Nernst. — Lampe à tantale. — Exemple de la *méthode* allemande. — Succès. — Le percement du Simplon : Une entreprise de 77 millions. — 20 kilomètres sous terre. — Comment ventiler ? — Les deux tunnels. — Installations accessoires. — Perforatrices hydrauliques. — Chantiers d'achèvement. — Les grandes difficultés. — Querelles entre ingénieurs et géologues. — L'ennemi chaleur. — L'ennemi eau chaude. — Lutte entre l'eau chaude et l'eau froide. — L'homme vaincu par la source chaude. — Pressions fantastiques. — Un dernier obstacle. — Le triomphe. — L'avenir

Notre temps a la passion de la lumière ; lumière physique, bien entendu, car il est d'autres domaines où les ombres ne lui déplaisent pas. M. Éric Gérard nous apprend qu'au mariage du dauphin, en 1745, la galerie des Glaces du palais de Versailles était illuminée à raison de 2 bougies et demie par mètre carré, ce qui devait paraître féerique. Aujourd'hui, les jours de réception, les démocratiques salons de l'Hôtel de ville de Paris déversent sur leurs bourgeois invités 16 bougies par mètre carré. Encore est-ce une misère, à côté du soleil du bon Dieu, dont la seule lumière diffuse équivaut à 50 bougies au mètre carré.

Donc il nous faut beaucoup de lumière, étincelante, éblouissante, et l'on sait le rôle prépondérant que joue l'électricité dans cet enivrement des yeux. Malheureusement, il y a ensuite la carte à payer qui est fort chère. Voilà pourquoi, de tous côtés, l'on invente de nouvelles lampes destinées à user moins du coûteux fluide que les bonnes vieilles lampes à filament de charbon, pourtant si perfectionnées aujourd'hui. C'est de ces nouvelles venues que nous voudrions entretenir brièvement nos lecteurs.

Rappelons d'abord la théorie de la lampe à incandescence. Quand ce *je ne sais quoi* que nous appelons courant électrique traverse un conducteur, il éprouve une *résistance* dépendant de la nature du fil et de ses dimensions. Plus le conducteur est long et fin, plus la résistance opposée est grande, voilà pour le fac-

teur dimension. Quant à la nature de la substance, elle n'influe pas moins. Le cuivre est très peu résistant; on dirait que l'électricité évolue dedans comme chez elle. Le fer, l'étain, le plomb, résistent bien davantage, et surtout le mince filament de bambou carbonisé que vous voyez dans les lampes à incandescence ordinaires. Il y a même certaines substances dont la résistance est si grande qu'elles arrêtent net le courant; tel le bâtonnet d'oxydes réfractaires de la lampe Nernst, *lorsqu'il est froid.* Sans aller jusqu'à ces excès, il est clair que toute résistance affaiblit l'intensité du courant.

Mais, direz-vous, cette intensité ne peut se perdre, en vertu du principe de la conservation de l'énergie. Que devient-elle donc?

Prenons une comparaison... acrobatique. Voici un clown qui essaye de passer à travers un tuyau. Si celui-ci est assez large, si les parois intérieures sont bien lisses, notre homme se faufilera assez aisément dans sa gaine de métal et il arrivera au bout sans fatigue ni sueur. Au contraire, le voilà qui, en véritable artiste, a choisi un tuyau fort étroit et, pour comble de malheur, à parois raboteuses. Voyez le malheureux se donner mille efforts pour avancer; il frotte partout, se traîne, se déchire; enfin sa tête émerge. Cette fois il est tout en sueur et le tuyau lui-même, si on lui appliquait un thermomètre extra-sensible, manifesterait ce dégagement de calorique. L'excès de ces efforts, la perte de forces, ont donc donné lieu à une production de chaleur. Ainsi en va-t-il de ce clown merveilleusement agile qu'est l'électricité. Quand il passe à travers une résistance, toute l'intensité perdue se transforme en chaleur et il suffit de toucher le conducteur pour constater qu'il s'échauffe. Si même il est assez résistant ou assez fin, il peut être porté au rouge : ce filament de platine, de charbon, ou d'autre chose, étincelle, et voilà la lampe à incandescence inventée.

Cet échauffement des conducteurs est ce qu'on nomme l'*effet Joule*, du nom de son inventeur. Ajoutons que l'on entoure le filament d'une ampoule de verre où l'on a fait le vide, pour l'empêcher de brûler, comme il ne manquerait pas de le faire s'il trouvait de l'oxygène autour de lui.

C'est en 1881, à l'Exposition d'électricité de Paris, que les lampes au charbon, Edison, Swan, etc., firent leur apparition

dans le grand public, et je me rappelle encore le ravissement que j'éprouvai en les voyant étinceler partout dans l'ancien palais de l'Industrie, aujourd'hui décédé. De fait, c'était la solution du problème de l'éclairage électrique privé, les lampes à arc, seules connues jusque-là, étant alors réservées aux immenses espaces. Au début, les ampoules à incandescence étaient chères : cela ne dura pas longtemps; et aujourd'hui on a une lampe de 16 bougies pour 50 centimes.

Seulement..., il y a un seulement, elles usent beaucoup de courant et le courant est coûteux, et c'est pourquoi on s'entête à remplacer ces pauvres vieilles au passé si brillant !

Essayons, à ce sujet, d'exposer, de la manière la moins ennuyeuse qu'il nous sera possible, la question de *consommation*.

On a souvent comparé le courant électrique à une chute d'eau, et c'est justice, car s'il y a des différences, il existe aussi entre les deux de surprenantes analogies.

Or, la puissance d'une chute d'eau, c'est-à-dire le *travail* qu'elle produit en une seconde, est égal au produit de la hauteur de chute multipliée par la quantité d'eau écoulée chaque seconde. Avez-vous, par exemple, une cascade d'un débit de 100 litres (par seconde) tombant d'une hauteur de 10 mètres, la puissance est de 100×10 mètres ou 1 000 kilogrammètres. Et comme vous vous souvenez qu'un cheval-vapeur équivaut à 75 kilogrammètres par seconde, vous pouvez dire également que vous disposez de 13,3 chevaux-vapeur.

Ainsi en va-t-il en électricité. L'élément correspondant au débit, la quantité de fluide qui passe en une seconde, s'exprime en *ampères*, du nom de notre grand physicien français. Le facteur qui répond à la hauteur de chute est le *voltage* (en l'honneur de l'illustre Volta). Si donc vous avez un courant de 110 volts débitant 10 ampères, vous disposez d'une puissance électrique de 110×10 ou 1 100 *watts*. Car c'est le nom de l'inventeur de la machine à vapeur que l'on a choisi pour désigner cette unité de puissance.

Soit, direz-vous, je dépense donc 1 100 watts de *travail*, mais ce n'est pas du travail que produit l'électricité dans mes lampes, c'est de la lumière ou de la chaleur. Sans doute, mais c'est la même chose, puisque c'est justement le travail qui se transforme en chaleur et en lumière. D'où il résulte qu'il est parfaitement

logique d'évaluer la dépense d'électricité en watts et de vous dire : « Vous avez employé tant de watts[1], payez-moi tant. » Il y a donc avantage à consommer le moins possible de ces coûteuses unités.

Or, la petite lampe à charbon est une terrible mangeuse de watts. Alors que l'arc électrique, aux fougueuses allures d'éclair, n'en consomme que de 1,7 à 0,6 par bougie, cette espèce de lampe à incandescence en dévore de 3 à 3,8 ; de sorte qu'une innocente ampoule de 16 bougies vous aura, sans en avoir l'air, absorbé $16 \times 3 = 48$ watts. Encore, la consommation augmente-t-elle à mesure que la lampe vieillit. Là où le courant est très cher, il y a donc un grand intérêt à inventer de nouvelles lampes, qui coûteront peut-être davantage, mais économiseront mieux le ruineux fluide. Et voilà pourquoi les inventeurs sont partis en guerre.

L'un des premiers en date et en succès est le docteur Auer von Welsbach, l'inventeur de ce fameux manchon à incandescence, grâce auquel précisément le gaz, fort mal en point, a dû de pouvoir continuer la lutte contre l'électricité. Cette fois, l'impartial savant s'est attaché à fournir des armes à cette dernière, et, Vulcain moderne, il les lui a forgées en... osmium !

En osmium ! et pourquoi cette étrange idée ?

Voici : c'est que ce métal ne fond qu'à 2 500°. Si donc on parvient à en former un filament assez fin pour obtenir une forte résistance, on pourra le porter à une température très élevée, du haut de laquelle il déversera des flots de lumière.

D'ailleurs, l'osmium est de bonne famille, celle du platine, s'il vous plaît, aujourd'hui plus précieux que l'or. C'est le plus dense des métaux connus : 22,45. Chauffé à l'air, il donne de l'acide osmique à odeur si caractéristique, que son nom en est tiré (ὀσμή, odeur). Cet acide est réduit par le tissu nerveux beaucoup plus rapidement que par les autres tissus. On l'emploie donc en histologie, pour faire apparaître les nerfs en noir (osmium réduit) au milieu de la préparation.

Mais revenons à notre lampe. Le docteur Auer est parvenu à

1. Pratiquement, on compte en *watts-heures*. Un watt-heure est la dépense d'électricité correspondant à une consommation de 1 watt par seconde, durant une heure, c'est-à-dire de 3 600 watts. — On compte d'ailleurs plus volontiers en hectowatts ou en kilowatts. Notons que le kilowatt équivaut à 1,36 cheval-vapeur.

obtenir des fils d'osmium extrêmement fins, offrant par conséquent une assez forte résistance pour rougir au passage du courant. Et ce filament, enfermé bien entendu dans une ampoule à vide, ne consomme que de 1,4 à 1,5 watt par bougie ! C'est donc une économie de 50 p. 100 sur la lampe à charbon. Il est vrai que la nouvelle venue est dix fois plus chère que sa concurrente (environ 5 francs), mais un calcul élémentaire montrera que, là où l'électricité est chère, on a encore avantage à adopter l'invention nouvelle. Malheureusement, celle-ci a d'autres défauts. D'abord, elle ne supporte guère de courant au-dessus de 40 volts[1] et, comme les distributions ordinaires sont de 110 volts au moins, on est obligé de monter plusieurs lampes en série sur la canalisation, ce qui contraint à les avoir toutes allumées en même temps[2]. Le filament étant très flexible, la lampe doit toujours rester verticale (à moins qu'on n'y supplée par des artifices que l'on étudie actuellement[3]). De plus, les esprits chagrins, ayant calculé ce qu'il y a d'osmium à courir par le monde, déclarent qu'on ne peut fabriquer qu'un million et demi d'ampoules en tout. En revanche, la durée paraît très longue (huit cents heures et même plus, d'après certains documents allemands); l'intensité lumineuse ne diminue que très lentement; la résistance aux variations de voltage est très grande. Bref, quoique la lampe à osmium n'ait peut-être pas encore atteint sa perfection, elle reste une invention très intéressante.

Nous ne dirons qu'un mot de la lampe Nernst parce qu'elle est plus connue; nous en avons déjà parlé nous-même.

Le professeur Nernst emploie, comme filament, des bâtonnets d'oxydes de thorium, zirconium et autres terres rares. Ces corps, nous l'avons dit, ne sont pas conducteurs à froid; il faut donc les porter à une température de 600° environ, avant d'y lancer le courant, mais alors celui-ci, en passant, les porte au rouge blanc et la lampe fonctionne. C'est là une petite complication qui a exigé des dispositifs spéciaux, par exemple une spirale de platine portée au rouge par le courant, échauffant le bâtonnet et mise

1. Nous apprenons au dernier moment, par une note de *l'Électricien*, que l'on serait parvenu à construire la lampe à osmium pour des tensions de 110 volts.

2. Lorsqu'on emploie le courant alternatif, il suffit d'interposer un petit transformateur pour abaisser le voltage au taux désiré.

3. Je crois que l'on est déjà arrivé à des solutions assez satisfaisantes.

automatiquement hors circuit dès que l'amorçage est terminé. Les oxydes étant réfractaires, point n'est besoin de faire le vide. La lampe Nernst ne dépense que 1,5 à 1,8 watt par bougie.

Il y aurait bien encore à parler de la lampe Cooper-Hewitt à vapeur de mercure, mais c'est plutôt une lampe à arc; puis nous aurons occasion d'y revenir.

Voici enfin la dernière nouveauté du jour, la lampe à *tantale*. Il est d'autant plus intéressant d'en étudier la découverte qu'elle est un exemple de l'esprit de méthode et de division du travail qui distingue, en ce moment, l'industrie allemande et lui vaut de si merveilleux succès. L'histoire en a été racontée à l'*Elektrotechnischer Verein* de Berlin par les docteurs von Bolton et Feuerlein qui ont dirigé les recherches, l'un au point de vue chimico-métallurgique, l'autre au point de vue électrique, dans les laboratoires de MM. Siemens et Halske.

Cette célèbre maison est partie de ce principe que la partie visible des radiations d'un corps incandescent augmente avec sa température. Ordre fut donc donné au laboratoire d'étudier les corps pouvant supporter, sans fondre, de très hautes températures. Parmi les métaux dont le point de fusion dépasse notablement 2 000°, on essaya d'abord le vanadium, puis, dans la même famille, le niobium, enfin, le tantale.

Ce métal avait déjà été obtenu par Berzélius et presque purifié par Moissan ; je dis *presque* parce que, d'après M. von Bolton, le produit en question contenait encore du carbone. Le chimiste allemand pense être le premier à avoir manipulé du tantale vraiment pur. Celui-ci a une densité de 16,8; il est attaquable seulement par l'acide fluorhydrique et présente une dureté analogue à celle de l'acier doux. Il est très ductile, c'est-à-dire se laisse facilement étirer en fils d'une grande résistance, supérieure à celle de l'acier. Aussi, le laboratoire chimique de Siemens et Halske se trouva-t-il en mesure de livrer des filaments de 0 mm. 05 de diamètre. Le moment était venu pour les électriciens de se mettre à la besogne.

On ne tarda pas à s'apercevoir que, pour donner un éclairage suffisant sur les réseaux ordinaires de 110 volts, le filament de tantale devrait avoir 65 centimètres de longueur. Comment loger un pareil paquet de fil dans une ampoule de dimensions ordinaires ?

Après de longs tâtonnements, on arriva à une solution d'autant plus précieuse qu'elle peut servir dans tous les cas analogues. Au centre de la lampe, se dresse verticalement une tige de verre, munie de deux renflements à la partie supérieure et à mi-hauteur. De ces renflements partent des bras de verre, onze en haut, douze en bas, sur lesquels le fil est tendu en zigzags. L'ensemble (une fois le filament placé) présente l'aspect du rouet de nos grand'-mères, et suffit parfaitement à loger les 65 centimètres de fil. La lampe peut se placer dans n'importe quelle position, verticale ou non. Elle a une durée pratique de quatre cents à six cents heures, et, ce qui est surtout important, elle ne dépense que 1,5 watt par bougie Hefner, ce qui correspond à 1,7 watt par bougie décimale.

On n'indique pas encore son prix, mais il paraît que les minerais de tantale sont abondants, ce qui peut faire espérer que le coût ne sera pas excessif. Souhaitons donc que la nouvelle venue tienne toutes ses promesses, car si après nous avoir ainsi alléchés, elle éloignait de nos lèvres la coupe de ses lumineuses espérances, il ne manquerait pas de mauvais plaisants pour lui reprocher de nous faire subir le supplice de Tantale.

*
* *

Nous avons beaucoup parlé d'électricité, trop peut-être pour qui n'est pas un peu familiarisé avec la sorcière moderne. Par compensation, voici une œuvre grandiose, où l'électricité aurait dû, ce semble, jouer le premier rôle et où elle n'en a, de fait, tenu presque aucun. Il s'agit du percement du Simplon.

C'est le 24 février 1905 que les galeries d'avancement nord et sud se sont enfin rencontrées, à travers le léger diaphragme qui les séparait encore. Nous sommes donc en pleine actualité, d'autant plus que, la voie n'étant pas posée, c'est à l'automne seulement que circuleront les premiers trains. En attendant, l'occasion est bonne de raconter les péripéties de cette colossale entreprise.

La route du Simplon est, on le sait, une des plus commodes pour passer de Suisse en Italie. Aussi Napoléon Ier y fit-il établir une route carrossable de 66 kilomètres, allant de Brigue en Suisse à Domo d'Ossola en Italie et dont le niveau variait de 700 à 2000 mètres d'altitude[1]. Il s'agissait, bien entendu, d'envahir plus

1. Nous empruntons ce renseignement, ainsi que plusieurs autres, à

facilement le pays du soleil; les ingénieurs actuels n'ont pas eu d'autre but, mais, cette fois, ils cherchaient un envahissement pacifique, commercial, représenté par des tonnes de marchandises, ou des voyageurs extra-pressés.

Sans doute, déjà le mont Cenis avait ouvert au flanc des Alpes une ouverture béante reliant directement Mâcon à Turin; sans doute, le percement du Saint-Gothard avait rejoint les chemins de fer suisses et allemands aux lignes italiennes. Mais un tunnel éventrant le Simplon raccourcirait le trajet Paris-Milan et détournerait, au profit de cette voie, une part du transit. De là de nombreux projets qui aboutirent, en 1898, à la concession de l'entreprise faite par les gouvernements italien et suisse à la Compagnie du Jura-Simplon. Le prix, fixé à forfait, était de 69 millions et demi de francs; il a été porté à plus de 77 millions, en raison des difficultés inattendues rencontrées par les entrepreneurs.

Avant de raconter leurs travaux de Titans, représentons-nous-en le théâtre. Sur une carte de Suisse, remontez la vallée du Rhône à partir du lac de Genève. C'est d'autant plus facile qu'elle est munie d'un chemin de fer, venant d'Iverdon, Lausanne, Vevey. Nous voici à Brigue, situé à une trentaine de kilomètres avant le Saint-Gothard. Ici nous quittons la ligne du Valais et, marchant au sud-est, nous arrivons à pied d'œuvre, devant l'immense Simplon qui dresse à nos yeux, comme un défi, l'orgueil de ses 2840 mètres.

L'entrée du tunnel où nous sommes rendus n'est qu'à 687 mètres au-dessus du niveau de la mer, tandis que l'ouverture du Saint-Gothard est à 1109 mètres. En revanche, nous allons avoir à percer 19731 mètres de montagne, 20 kilomètres en chiffres ronds; le Saint-Gothard n'en traverse que 15. Une fois cette trouée faite, nous nous trouverons en Italie, à Iselle, située à 634 mètres d'altitude. De là, par Domo d'Ossola, la ligne rejoindra Milan et les réseaux italiens.

Et maintenant que nous sommes « situés », au travail, car il sera fort rude. N'oubliez pas que nous commençons le 13 novembre 1898 et que le percement doit être achevé (d'après le contrat) le 15 mars 1904.

l'excellent article de M. G. de Fooz dans la *Revue des questions scientifiques de Bruxelles*, janvier 1905.

Tout d'abord, il s'agissait de déterminer l'axe du tunnel de telle façon que les deux souterrains que l'on allait creuser, l'un à partir de Brigue, l'autre à partir d'Iselle, se rencontrassent en niveau et en direction avec une absolue précision. C'est là œuvre de géodésiens ; elle était simplifiée dans ce cas, le tunnel étant en ligne droite ; aussi fut-elle accomplie avec une complète rigueur. Les deux chantiers de Brigue et d'Iselle pouvaient donc se mettre au travail. A condition de suivre la ligne droite dans la direction impérieusement marquée par les topographes, ils étaient sûrs de se rencontrer, — ce qui est arrivé.

Une grosse question se dressait au début : comment assurer la ventilation de ces longs boyaux noirs qui allaient s'enfoncer au flanc de la montagne et atteindre, de chaque côté, une longueur de 10 kilomètres avant de se rejoindre. L'expérience du mont Cenis et surtout celle du Saint-Gothard avaient montré que, faute d'une ventilation suffisante, le travail devenait pénible et malsain. Ici, la ventilation était d'autant plus nécessaire qu'on s'attendait à rencontrer de fortes températures. On sait, en effet, que lorsqu'on s'enfonce sous l'écorce terrestre, le thermomètre monte de 1° pour 30 mètres de profondeur. Au Simplon, étant donnée la hauteur de la montagne au-dessus du tunnel, on prévoyait des températures de 42°, ce qui n'eût pas permis aux ouvriers de travailler. Nous verrons que ces prévisions ont été dépassées.

Ainsi, la chaleur prévue était une nouvelle raison d'activer la ventilation. Mais ici la difficulté commençait : il fallait pour cela amener au fond du tunnel d'énormes conduites d'air qui encombreraient l'étroit passage, à peine suffisant pour le transport des déblais, des matériaux, des hommes. Cela ne sembla guère pratique et voilà comment on conçut l'idée du double tunnel. Au lieu d'un seul, à double voie, on en ferait deux, à voie simple, situés à 17 mètres l'un de l'autre, d'axe en axe, et reliés, tous les 200 mètres, par un corridor transversal.

De la sorte, les ventilateurs lanceraient l'air à torrents dans le second souterrain, d'où à travers les corridors de jonction, il se répandrait dans le premier. Quant à la portion du tunnel au delà du dernier corridor transversal et qui, formant cul-de-sac, ne recevrait pas d'air pur, on lui en fournirait facilement au moyen d'un petit ventilateur auxiliaire qui puiserait cet air dans le second tunnel et l'enverrait au front d'attaque, à une distance

toujours inférieure à 200 mètres. Ainsi se trouverait résolue la question de ventilation et très simplifiée celle de l'évacuation des déblais qui se ferait par une double voie. Hâtons-nous de dire que ce second tunnel ne devait pas avoir tout de suite ses dimensions définitives. On se contenterait de percer une galerie de 3 mètres de large sur 2 mètres de haut qui rendrait tous les services qu'on attendait. Plus tard seulement, — nous dirons dans quelles conditions, — elle serait élargie à la dimension d'un vrai tunnel.

En résumé, il s'agissait d'ouvrir un tunnel définitif de 5 mètres de large et 6 mètres de haut, et à côté, parallèlement, ce que nous appellerons désormais la *galerie parallèle* de 3 mètres sur 2 mètres, destinée à faciliter les travaux et, plus tard, à se transformer en second tunnel. Les deux souterrains seraient d'ailleurs reliés, tous les 200 mètres, par des passages transversaux.

Le meilleur moyen d'aller vite est de prendre son temps, comme aussi le plus sûr procédé pour gagner de l'argent est souvent d'en dépenser beaucoup... mais judicieusement. Ainsi fit la Compagnie du Simplon. Au lieu de se ruer sans préparation sur la montagne, elle procéda à d'importantes installations préliminaires. Il fallait de la force, et beaucoup. On l'emprunta au Rhône du côté de Brigue, en lui confisquant momentanément une partie de ses ondes, à 3 200 mètres en amont. Cette blanche houille que nous connaissons bien, amenée à des turbines situées 52 mètres plus bas, fournit de 2 000 à 3 000 chevaux-vapeur. Du côté italien, un emprunt tout aussi forcé fut imposé à la Diveria et donna une puissance analogue.

Ces forces, nous l'avons dit, ne furent presque pas transformées en électricité. De celle-ci, on ne produisit guère que ce qu'il fallait pour l'éclairage. Le reste de la puissance motrice fut employée à actionner les ventilateurs destinés à envoyer l'air de rechange dans les tunnels et aussi à comprimer l'eau sous de fortes pressions. Car c'est l'eau comprimée jusqu'à 100 atmosphères, qui va tenir les premiers rôles dans cette tragédie souterraine : rôle de loyal serviteur, sans doute; mais aussi rôle sombre du traître, qui se précipite soudain sur les travaux, les détruit, les arrête même. Nous verrons, en effet, qu'au moins du côté nord, les sources firent par leurs irruptions reculer les hommes. Heureusement, comme toujours, le Midi était là !

Les installations préliminaires furent complétées par la construction de bureaux, infirmerie, séchoirs pour les habits des hommes, bains et tout ce qui pouvait contribuer au bon état du personnel.

Venons à la description du percement proprement dit.

Le tunnel n'est pas porté du premier coup à ses dimensions définitives. On perce d'abord, suivant l'axe, une galerie de 3 mètres sur 2 mètres que l'on élargira ensuite. C'est donc un front de 6 mètres carrés environ que vont attaquer les perforatrices.

Car il ne saurait être ici question de travailler à la main ; on n'avancerait guère que de 1 mètre par jour. C'est pourquoi l'on emploie, pour creuser les trous de mine, des engins spéciaux.

Les perforatrices du Simplon sont du système Brandt, qui utilisent la force hydraulique. Un fleuret, c'est-à-dire une barre d'acier terminée par une mâchoire à trois dents, en acier trempé, est appliqué sur la roche par un piston avec des pressions de 10 000 à 11 000 kilogrammes. Puis, on le fait tourner lentement et les dents mordent dans la roche, si dure soit-elle, la réduisant en petits morceaux qu'entraîne un courant d'eau circulant dans l'outil. C'est un peu, sur une grande échelle, ce que fait le dentiste qui vous creuse une dent : il appuie, quoique plus suavement et, pendant ce temps, son pied fait tourner l'outil dans votre molaire. Ces perforatrices avancent plus ou moins vite, suivant la nature de la roche. Le temps nécessaire pour percer un trou de mine de 7 centimètres de diamètre sur 1 m. 80 de long varie de quarante minutes à trois heures et davantage. Dès que ces trous sont achevés, — et l'on en fait de six à douze selon la dureté de la pierre, — on charge avec de la dynamite, on recule les perforatrices en arrière et puis... sauve qui peut : l'explosif déchire les flancs de pierre, abattant 1 mètre à 1 m. 50 de terrain. On attend durant un quart d'heure que les gaz se soient dissipés, puis on revient à la hâte pour évacuer les déblais. Les perforatrices sont ramenées en batterie et une nouvelle attaque commence. On peut en faire de quatre à sept par jour et l'avancement total est de 4 à 9 mètres, selon la dureté du roc. L'avancement moyen fut, du côté nord, de 5 m. 52 par jour jusqu'en septembre 1903 ; du côté sud, il fut plus lent, comme nous le verrons.

Laissons, pour le moment, l'avant-garde des perforatrices continuer sa marche ; un peu en arrière, vient s'installer un second

chantier, celui d'élargissement. Car cette galerie de 3 mètres sur 2 mètres de haut, il s'agit de la porter à 5 mètres sur 6 mètres. A cet effet, on a employé diverses méthodes. Celle qui a fini par triompher est la méthode anglaise. Tous les 50 mètres, on ouvrait, dans le toit de la galerie, des cheminées ou puits verticaux atteignant la hauteur voulue. De là, on creusait à la main des galeries de faîte parallèles à la galerie déjà percée et lui formant, pour ainsi dire, un second étage. On élargissait ensuite et enfin on abattait le plancher de roc qui séparait les deux étages.

Le tunnel ayant ainsi acquis ses dimensions définitives, un troisième chantier s'en emparait, celui de la maçonnerie. Selon le degré de solidité des terrains, l'épaisseur variait. Là où la roche était solide, on se contentait de voûtes en briques, épaisses de 35 centimètres, et de pieds droits de 50 centimètres à la base. Au contraire, dans les régions de forte pression, toute la maçonnerie fut exécutée en pierres de construction. L'épaisseur de la voûte fut portée jusqu'à 1 m. 60 et celle des pieds droits et contreforts jusqu'à 1 m. 80.

En arrière de ce troisième chantier, cheminait celui d'achèvement, chargé d'établir la voie.

Le mode de travail que nous venons d'esquisser était le même pour la galerie parallèle qui s'avançait du même pas. Seulement là, point d'élargissement, du moins pour l'instant. On se contentait du travail des perforatrices qui livra à la circulation une galerie simple, de 3 mètres sur 2 mètres de haut, reliée, nous l'avons dit, au tunnel par des passages transversaux, tous les 200 mètres.

Le transport des déblais, matériaux, etc., n'exigeait pas moins de trois cents wagons de chaque côté. Ils étaient remorqués, jusqu'à l'extrémité de la section entièrement achevée, par des locomotives spéciales construites de manière à produire le moins possible de fumée. Au delà, le service était fait par des locomotives à air comprimé, de dimensions réduites, leur permettant de passer partout. Une conduite spéciale les alimentait d'air à 80 atmosphères. Ces machines amenaient aussi les ouvriers jusqu'à leurs chantiers respectifs, afin de leur épargner une inutile fatigue.

On a maintenant une idée de la marche normale des travaux, en dehors des régions où se sont présentées des difficultés spéciales. C'est de celles-ci qu'il nous reste à parler.

Pour mieux les comprendre, il importe de savoir que le sol du tunnel devait, à partir du côté suisse, s'élever suivant une pente de 2 millimètres par mètre jusqu'à une distance de l'ouverture de 9 kil. 1. Puis, viendrait un palier de 500 mètres; enfin, la voie devait redescendre vers l'Italie, suivant une rampe de 7 millimètres par mètre. En somme, les deux fronts d'attaque, nord et sud, avaient à cheminer en montant, plus du côté italien que du côté suisse, et cela afin de permettre l'écoulement des eaux vers l'ouverture libre. Le palier du milieu était destiné à établir une gare d'évitement, où se croiseraient les trains, aussi longtemps que la seconde voie resterait inachevée.

La première difficulté — disons mieux, la première déconvenue — fut la non-concordance des profils géologiques rencontrés avec ceux qu'avait fournis la science officielle. Du côté sud, on avait prévu des strates s'enfonçant en terre sous un angle notable. Au lieu de cela, on trouvait des couches horizontales beaucoup plus difficiles à soutenir. Les calcaires, que l'on avait supposé peu fréquents, se rencontrèrent souvent, et avec eux, d'abondantes sources d'eau froide ou chaude. L'un des chefs de l'entreprise, M. Ed. Sulzer-Ziegler, s'est élevé, à cette occasion, contre les géologues, coupables de l'avoir ainsi involontairement trompé. A quoi les géologues ont riposté qu'on s'était servi d'un profil datant de 1890 et encore, d'une copie défectueuse de ce profil! Fort probablement, si on les avait consultés en 1898, ils auraient, grâce aux progrès de la science, donné une meilleure solution. Au surplus, — et c'est la véritable réponse à notre avis, — nul n'ignore que les coupes profondes d'un terrain dont on ne connaît que l'extérieur, ne sont, la plupart du temps, qu'hypothétiques, et c'est déjà merveille que la sagacité des stratigraphes s'approche si souvent de la réalité. Dans ces conditions, les entrepreneurs ne devaient considérer l'œuvre des géologues que comme une très précieuse indication, non comme une donnée incontestable sur laquelle ils pussent tabler.

Du côté nord, tout marcha longtemps à souhait : on avait annoncé la présence de sources au kilomètre 5, et elles firent défaut. En revanche, la température de la roche monta rapidement et atteignit un degré qu'on n'avait pas prévu. Au lieu d'un maximum attendu de 42°, on trouva, vers le kilomètre 8, jusqu'à 54° dans les trous de mine. L'air ambiant participait nécessaire-

ment à cette chaleur anormale, mais on put cependant le maintenir aux environs de 25°, en activant simplement la ventilation, tant que les sources chaudes ne se montrèrent pas. Lorsque celles-ci se précipitèrent brutalement sur les travaux, avec leur formidable réserve de calories, on parvint à maintenir une température acceptable, grâce à un moyen très simple préparé d'avance. Contre l'eau chaude traîtresse et nuisible, voici l'eau froide pulvérisée. Des conduites comprimaient celle-ci à 44 atmosphères, ce qui, malgré la perte de charge due au parcours, assurait au liquide au fond de la galerie une pression de 15 à 25 atmosphères. Là, de fins ajutages lui livraient passage, sous forme d'une buée rafraîchissante, analogue à celle que les jardiniers envoient sur les gazons au fort de l'été. Il fallait, bien entendu, éviter que l'eau ne s'échauffât durant son long parcours dans le souterrain tiède. On entoura donc les conduites d'un calorifuge composé de charbon de bois en poudre qui, sous une épaisseur de 50 millimètres et maintenu par des plaques de tôle, donna d'excellents résultats. Le liquide ne s'échauffait que d'un demi-degré par kilomètre de parcours, de sorte qu'on put, au fond du tunnel, obtenir l'eau à 15° en été et à 5 ou 6° en hiver.

Cette installation réussit, de sorte que, même en été, la température ne dépassa pas 27°, ce qui, à la vérité, est déjà dur pour travailler. Cependant, on n'était pas sans inquiétude pour l'avenir. Les 54° constatés au kilomètre 8 faisaient craindre, en effet, que selon la loi des profondeurs, on n'atteignît jusqu'à 65°. En ce cas, ventilation et pulvérisation eussent été impuissantes, à moins de les renforcer, ce qui eût exigé de nouvelles machines et une grande perte de temps. Fort heureusement, et sans que l'on sache pourquoi, la température de la roche ne s'éleva pas davantage et décrut bientôt un peu.

En revanche, le grand ennemi fit alors son apparition et la lutte s'engagea du côté nord entre l'homme et l'eau chaude qui devait, du moins pour quelque temps, avoir le dernier mot. Dès le mois de décembre 1903, surgirent des sources considérables, débitant par seconde jusqu'à 70 litres d'eau à 48°. Sans doute, on l'évacua par le tunnel et la galerie parallèle, mais cette énorme quantité de chaleur constamment renouvelée éleva d'autant la température. On continua cependant la marche en avant, malgré l'invasion de nouvelles sources, on creusa la partie en palier (horizon-

tale) puis on se mit en devoir de marcher à la rencontre du tunnel sud qui n'avait pas si vite progressé. Malheureusement, il fallait désormais travailler en descendant, suivant la pente de 7 millimètres par mètre, et les nouvelles sources chaudes qui s'ouvrirent passage s'écoulaient naturellement vers le front d'attaque, c'est-à-dire vers le fond du cul-de-sac. Il fallait pomper l'eau et la rejeter en arrière vers l'ouverture nord. Bientôt les difficultés devinrent telles que, le 18 mai 1904, on fut obligé d'abandonner le travail. L'eau accumulée dans le fond du tunnel fut maintenue par des portes de fer qui devaient l'empêcher de refluer en arrière, vers Brigue. Mais la pression sur ces portes devint si forte qu'il fallut y forer des ouvertures pour permettre à l'eau de se décharger, en partie, dans le tunnel nord. Désormais, il n'y avait plus qu'à attendre l'arrivée des travailleurs du côté sud qui assureraient, dans cette direction, l'évacuation des eaux. Tout dépendait donc des équipes venant d'Iselle. Que devenaient-elles durant ce temps, et pourquoi manquaient-elles au rendez-vous ?

Du côté sud, les difficultés s'étaient montrées beaucoup plus tôt. Dès le kilomètre 4 à partir d'Iselle, on avait rencontré des sources importantes, débitant jusqu'à 150 litres par seconde et qu'il avait fallu canaliser. Toutefois, ce n'était que le début des angoisses. A peine cette région dépassée, on en rencontra une autre, où la roche était soumise à de formidables pressions. Les poutres en bois employées pour boiser la galerie rompaient sous ces poussées énormes, si bien qu'il fallut les remplacer par des cadres de fer placés côte à côte, constituant comme une espèce d'armure au souterrain. Plusieurs de ces membrures furent même brisées.

Bien entendu, la maçonnerie de revêtement devait faire face à ces pressions menaçantes ; aussi est-ce là que les voûtes ont atteint une épaisseur de 1 m. 60. On employa six mois à percer 44 mètres et la consolidation totale de cette section ne demanda guère moins de deux ans.

Ce mauvais pas franchi, on avança régulièrement jusqu'au 6 septembre 1904 ; on n'était plus qu'à 246 mètres de l'extrémité abandonnée de la galerie nord, lorsque, comme on devait s'y attendre, se présentèrent les eaux chaudes. Ce fut l'occasion d'une dernière lutte, que nous aimerions à raconter, si l'absence de figures ne rendait pas la chose trop ardue. Ah ! les figures,

les dessins, les croquis, il faut en être privé comme nous le sommes, pour en apprécier la valeur ! Faute de ce secours, le pauvre chroniqueur en est réduit à faire le récit de Théramène pour expliquer des détails que la figure rendrait intuitifs.

Que ce regret, en passant exprimé, fasse excuser les lenteurs inévitables de nos descriptions, et... revenons à nos travailleurs. Lors donc qu'à force d'adresse, ils eurent dépassé les sources chaudes, ils n'eurent plus que quelques mètres à percer pour joindre enfin la galerie nord. Celle-ci, bien entendu, n'eut rien de plus pressé, pour leur témoigner sa reconnaissance, que de leur verser sur la tête la masse d'eau chaude accumulée entre le diaphragme et les portes de fer. Grâce à Dieu, cette opération eut lieu sans accidents et l'on put écouler le torrent vers Iselle, suivant la pente ménagée tout exprès.

Ainsi s'achevait, le 24 février 1905, la partie la plus difficile de cette immense entreprise ; il ne restait plus qu'à régulariser le raccord, à donner la largeur voulue, enfin à maçonner et poser la voie, là où ces travaux n'étaient pas achevés. On y travaille encore actuellement et l'on espère, avons-nous dit, lancer les premiers trains à travers le tunnel au mois d'octobre. La galerie parallèle, restée inachevée, ne sera transformée en tunnel que lorsque le trafic brut aura atteint 40 000 francs par kilomètre.

De cette nouvelle voie de communication, quel fruit pécuniaire retirera la France ? Peut-être détournera-t-elle à son profit une partie du trafic du Saint-Gothard. C'est pourquoi l'on se préoccupe de raccourcir le raccord entre la ligne Paris-Dijon-Dôle et les chemins de fer suisses. Plusieurs projets sont à l'étude, notamment pour supprimer, entre Mouchard et Vallorbes, le coude fait par la voie vers Pontarlier. Ajoutons cependant que de nouvelles concurrences s'annoncent, tant est puissante sur les hommes l'*auri sacra fames* ! On projette un nouveau tunnel à travers le Splügen, à l'est du Saint-Gothard, qui relierait la Suisse orientale à l'Italie, par Chiavenna et Milan. Vraiment, n'est-ce pas à rougir que l'amour de l'or inspire de si admirables travaux, de si énergiques efforts, tandis qu'on se heurte à tant d'indifférence quand il s'agit de sauver notre France chérie du joug des sans-patrie et des sans-Dieu !

Auguste BELANGER.

REVUE DES LIVRES

Synopsis rerum moralium et juris pontificii, *alphabetico ordine digesta et novissimis SS. RR. congregationum decretis aucta, in subsidium præsertim sacerdotum*, a Benedicto Ojetti, S. J. Rome, Giachetti, 1904 et 1905. 2 volumes in-8, 744 et 794 pages.

L'ouvrage du P. Ojetti est mieux qu'une synthèse abrégée, c'est un vrai dictionnaire de morale et de droit canon, où toutes les questions sont traitées par ordre alphabétique. A-t-on besoin d'une solution rapide, d'une définition exacte, d'une notion claire sur un sujet, la *synopsis* en fournit, *substantiellement* tous les éléments : doctrine, pratique, références, documents récents, décisions des congrégations romaines, etc. C'est une mine très riche et surtout une *source pure et sûre*.

Professeur de droit canonique au collège romain, consulteur de la sacrée congrégation du Concile, membre de la commission pontificale préposée à la réforme du droit canon, le P. Ojetti possède une vaste érudition et une grande expérience. Aussi son œuvre, éditée pour la seconde fois, a-t-elle rendu déjà des services signalés au clergé, maîtres et élèves, et en particulier aux prêtres occupés dans le saint ministère. L. Choupin.

Les Femmes de l'Évangile et la femme selon l'Évangile. *Conférences aux femmes chrétiennes*, par Mgr Turinaz, évêque de Nancy et de Toul. Paris, Roger et Chernoviz ; Retaux, 1905. In-16, 388 pages. Prix : 3 fr. 50 ; franco, 4 francs.

Mgr l'évêque de Nancy est un de ces prélats que l'administration d'un important diocèse et une fréquente intervention dans les affaires de l'Église de France ne suffisent pas à absorber. Né orateur, Mgr Turinaz ne s'est jamais laissé détourner complètement de cette chaire chrétienne où sa haute et fière prestance, sa voix étendue, son geste vif et enlevant, lui donnent une phy-

sionomie à la fois si imposante et si vivante. A une date qui remonte à plus de trente ans, je l'entendais, pour la première fois, à Paray-le-Monial. Il y avait amené ses diocésains de Savoie. On le disait alors le plus jeune des évêques de France ; il était assurément l'un des plus éloquents. Sa parole hardie, tour à tour élevée et familière, eut vite empoigné l'immense auditoire, très mêlé, de pèlerins français et belges qui se pressaient dans les vieilles nefs monastiques. On se sentait subjugué par ces apostrophes vigoureuses, charmé par ces allusions perpétuelles aux choses contemporaines, cette solidité de la pensée et ce modernisme de l'expression.

Vingt ans plus tard, il m'était donné de nouveau d'assister à un discours — au dix-septième siècle on aurait dit, et avec raison, à une *action* — du distingué prélat. Plus de basilique, plus de chaire ; rien qu'une estrade en plein soleil et en plein vent, sur le plateau du château ruiné de Fontaine-lès-Dijon. Aux pentes s'étaient accrochées des multitudes venues de tous les points du pays et de tous les cloîtres de Trappistes, pour célébrer, au lieu de son berceau, le grand moine bourguignon saint Bernard. Jamais orateur ne me parut plus à sa place, sur ce sommet historique et au milieu de ces foules enthousiastes, que l'évêque lorrain, jetant les éclats de son verbe puissant aux quatre coins du magnifique horizon, dessinant de son bras nerveux le mouvement entraînant de ses idées ; on eût dit, à le voir se dresser en son costume pontifical, une apparition d'autrefois, du temps même où Pierre l'Ermite et Bernard, moines et évêques, prêchaient la croisade et distribuaient la croix.

Cet orateur des masses populaires nous apparaît aujourd'hui comme un pasteur encore, mais comme un pasteur s'adressant à l'élite ou plutôt la portion choisie de son troupeau. C'est devant un auditoire de pieuses chrétiennes que l'évêque de Nancy a exposé ces excellentes homélies sur l'un des sujets les plus touchants de l'Évangile. D'autres, tels Ventura et le P. Badet, n'ont pas épuisé la matière. Mgr Turinaz a su la renouveler, tantôt par la richesse et la sûreté de ses connaissances théologiques, tantôt par son continuel souci de s'adresser aux fidèles de son époque et de les prémunir contre les périls particuliers de l'heure présente. Si, dans *les Femmes de l'Évangile*, prédomine le ton de l'allocution doctrinale, dans la seconde partie du recueil consa-

crée à *la Femme selon l'Évangile*, le prédicateur se fait plutôt conférencier, et, directement ou indirectement, il aime à aborder les questions du jour, avec la double autorité de son expérience et de son talent.

C'est ainsi qu'au cours de son remarquable discours sur *la Jeune Fille chrétienne*, il esquisse à larges traits les vérités et les erreurs contenues dans la thèse du féminisme. Autant l'éminent prélat est heureux de saluer des apôtres de la société en ces jeunes filles qui, se détournant des futilités mondaines, se donnent aux œuvres catholiques, œuvres d'instruction et de charité ; autant il s'oppose énergiquement, au nom des traditions et du bon sens, aux funestes utopies qui raviraient la femme au foyer domestique, pour en faire pratiquement l'égale de l'homme. Cette utopie en vertu de laquelle les deux sexes seraient confondus au point de vue des droits politiques et des fonctions publiques, de l'instruction et des occupations, est réfutée ici de main d'évêque, et cet évêque est un maître. Alors que le rétablissement des liens de la famille est devenu le but de tous les sociologues chrétiens, comment ne pas déplorer un système qui rendrait la vie familiale impossible, détruirait la bonne harmonie et, du même coup, la bonne tenue des ménages par cette raison péremptoire qu'il n'y aurait plus de ménages, rendrait impraticable l'éducation des enfants sous les yeux du père et de la mère, précipiterait jeunes gens et jeunes filles sur la route déjà si encombrée des déclassés, accélérerait le fléau de la dépopulation et ruinerait la société française. On reconnaît ici l'auteur des *Trois Fléaux de la classe ouvrière*, le promoteur si zélé des écoles ménagères, le défenseur du peuple contre les sophismes du socialisme.

Mgr Turinaz a pourtant garde de rien exagérer. Il ne conteste pas que, « tout en maintenant l'autorité du mari, on pourrait utilement modifier sur plusieurs points notre législation, en augmentant les droits de la femme ». Il admet également « que certaines fonctions, dans certaines administrations, pourraient encore être attribuées aux femmes ». Mais de là, ajoute-t-il, au féminisme qu'il combat si fortement, « la distance est immense » (p. 241).

A signaler encore des pages émouvantes ou exquises, sur la femme réhabilitée par la souffrance, exaltée au-dessus de l'homme

par son esprit de sacrifice et sa passion de dévouement, enfin sur ces femmes transfigurées par la foi et par l'amour, par la sainteté et par le privilège divin, en des sphères qui dépassent la nature : la religieuse, la sainte et, plus haut encore, la Vierge Marie, reine des saints.

Ce livre est l'un des meilleurs que l'on puisse recommander aux jeunes filles, aux épouses et aux mères chrétiennes. Leur intelligence et leur volonté, leur cœur et même leur imagination y trouveront un sain et substantiel aliment.

Henri Chérot.

L'Éducation des nègres aux États-Unis, par Kate Rousseau, docteur de l'Université de Paris. Paris, Alcan, 1904. In-8, xvi-396 pages. Prix : 7 fr. 50.

La question nègre est, si l'on peut dire, le cauchemar de la grande république américaine. Il faut y voir sans doute le juste châtiment d'un crime national qui a duré des siècles. Mais l'ancien esclavage, avec tout ce qu'il comporte d'abominations, n'aurait pas, à lui seul, créé la situation telle qu'elle se présente actuellement aux États-Unis. On ne voit rien de semblable dans l'Amérique espagnole et portugaise où, cependant, l'esclavage des noirs fut pratiqué tout comme dans les colonies anglaises. C'est que Espagnols et Portugais n'ont pas craint de mêler leur sang avec les noirs et les Indiens et de créer ainsi une population métisse où sont venues se fondre les antipathies de race.

Les Anglo-Saxons, au contraire, répugnèrent toujours à une fusion qu'ils considéraient comme une déchéance. Tout enfant qui avait dans les veines du sang mêlé était fatalement esclave. L'affranchissement des nègres, loin d'atténuer l'antagonisme, l'aurait plutôt exaspéré. La société américaine se voit aujourd'hui en contact forcé avec dix millions d'hommes de couleur, investis de tous leurs droits civiques, mais qu'elle considère toujours comme des êtres inférieurs et pour lesquels elle éprouve une invincible répulsion. Le nègre a beau être un citoyen américain, il ne peut prendre place en compagnie des blancs ni au restaurant, ni en chemin de fer ou en tramway, ni à l'école ou à l'université, ni même au temple ou à l'église.

Le problème s'impose avec de formidables inconnues; com-

ment le résoudre? Exporter la race noire, ou plutôt la déporter, en Afrique ou aux Philippines, lui assigner un territoire des États-Unis analogue aux *réserves* des Indiens, et telles autres solutions chimériques ont été proposées par les sociologues américains. Il faut chercher autre chose. Des esprits plus généreux, et en somme plus pratiques, pensent que l'éducation des nègres, largement et sagement organisée, comblera, avec le temps, le fossé qui sépare les races. C'est l'opinion que Mme Kate Rousseau expose et défend dans son livre. La question y est étudiée de façon très complète et très méthodique. On nous dit d'abord l'état d'ignorance systématiquement entretenu parmi la race nègre du temps de l'esclavage, la persistance du préjugé chez un très grand nombre d'Américains qui voudraient l'exclure encore de toute culture intellectuelle; puis le mouvement irrésistible en faveur de l'enseignement et de l'éducation des noirs, ce qui a été fait déjà dans les différents États de l'Union, ce qu'il faudrait faire encore, quel genre d'instruction il convient d'offrir spécialement à cette catégorie d'écoliers. Il ne faut écarter les noirs d'aucune sorte d'enseignement; ils ont prouvé déjà que leur intelligence se prête à la plus haute culture; et d'ailleurs il faut qu'ils se suffisent, qu'ils aient leurs instituteurs, leurs médecins, leurs avocats, leurs pasteurs; mais, avant tout, il faut les former pour les métiers manuels, les seuls qui seront jamais accessibles à la masse. Mme Kate Rousseau nous apprend qu'on a déjà de beaucoup dépassé le but en ce qui concerne l'éducation libérale. « Il y a plus d'universités pour les gens de couleur dans les États-Unis qu'il n'y a d'universités en France et en Angleterre, et tout autant qu'il y en a en Allemagne. » C'est du reste la mode en ce pays de ne rien faire avec mesure. On n'a fait, dit Mme Kate Rousseau, qu'étendre aux gens de couleur un abus général : « Nos quatre cents universités ont si bien inondé le pays de grades savants, que ces titres ont perdu la signification qu'on voulait y attacher. Ils ne sont pas reconnus par les universités d'Europe. »

L'instruction répandue à flots parmi les noirs des États-Unis aura-t-elle les heureux résultats qu'on s'en promet? La race méprisée, une fois instruite, se fera-t-elle accepter de la race *méprisante*? Les nombreux documents dont Mme Kate Rousseau a enrichi son livre ne permettent guère de l'espérer.

Joseph Burnichon.

Mémoires du maréchal de Villars, publiés d'après le manuscrit original pour la Société de l'Histoire de France et accompagnés de correspondances inédites, par M. le marquis de Vogüé, membre de l'Institut. Tome VI. Paris, Laurens, 1904. In-8, XXXIV-356 pages. Prix : 9 francs.

Depuis que nous analysions dans les *Études* (5 juillet 1901) la belle *Histoire de Villars* qui ouvrit à M. le marquis de Vogüé les portes de l'Académie française, la question de la bataille de Denain a remis de nouveau en discussion les titres glorieux du maréchal. M. Maurice Sautai a publié, avec nombre de documents nouveaux, sa *Manœuvre de Denain* (Lille, Lefebvre-Ducrocq, 1902); et M. de Vogüé lui a répondu successivement par son *Véritable Vainqueur de Denain* (dans *le Correspondant*, 1903), article auquel a fait suite son *Dernier mot sur Villars* (*le Correspondant*, 10 mai 1904).

C'est ce dernier article qu'on retrouve, sauf quelques légères modifications, sous forme de *Notice biographique*, en tête du tome VI et dernier des *Mémoires*. Mais on rencontrera beaucoup d'autres pièces dans ce volume. Un excellent avant-propos bibliographique énumère les précieuses découvertes faites depuis l'origine de la publication, soit au château de Vaux dont on crut quelque temps les archives perdues, soit à la Bibliothèque nationale, à Riom, à Dijon, à Chantilly et autres lieux célèbres par leurs collections.

Un choix de lettres tiré de ces divers dépôts figure ici, concernant soit le gouvernement de Provence (1712-1734), soit la dernière campagne du maréchal en Italie (1733-1734). Parmi les additions aux tomes précédents on remarquera le résumé de la controverse sur Denain (p. 266 *sqq.*). Selon M. Sautai, « Villars aurait désespéré du succès au moment d'attaquer, et aurait voulu faire replier les troupes en arrière; l'insistance de Montesquiou aurait seule empêché cette retraite et décidé la victoire ».

M. de Vogüé maintient ses premières positions. Suivant lui, « Villars ne songea jamais à abandonner l'attaque du camp et à revenir en arrière; mais s'exagérant la force de résistance des alliés, il voulut suspendre l'assaut, préparé par Montesquiou, jusqu'à l'arrivée de toutes ses forces ».

M. Sautai s'appuyait sur une lettre du marquis de Goësbriant.

M. de Vogüé a dû tenir compte d'une deuxième source nouvelle dont nous avons parlé en son temps : les *Mémoires du chevalier de Quincy*, et il estime que ce second témoignage, « bien que peu indulgent pour les défauts de Villars », lui rend pourtant pleine justice. Le maréchal est donc resté jusqu'à présent l'homme à l'*infatigable bonheur* dépeint par Saint-Simon, et *une fortune*, d'après la définition de Sainte-Beuve qui n'oubliait d'ailleurs ni son talent, ni son zèle, au service du roi et du pays.

Henri Chérot.

Paysages introspectifs, *poésies*, avec un *Essai sur le symbolisme*, par Tancrède de Visan. Paris, Henri Jouve. 1 volume in-8. Prix : 3 fr. 50.

Ce livre est d'un artiste, philosophe et poète, philosophe pertinent, poète sincère, d'un esthète. Il se compose de deux parties : un long essai — quatre-vingts pages — sur le symbolisme, et des vers. Le talent du jeune auteur est incontestable. L'hommage que je lui rends n'est point le salut obligé avant l'attaque ; c'est l'expression sincère de ma pensée.

L'*Essai sur le symbolisme* est écrit en une langue forte, nombreuse, dont quelques expressions tourmentées peuvent surprendre, mais qui est d'un écrivain, et que je recommande aux théoriciens d'art, comme un très ferme plaidoyer en faveur du symbolisme.

Tout artiste veut faire vrai et rendre la nature, et l'auteur a raison de dire qu'il n'existe, au fond, qu'un système artistique, le *réalisme*. Mais qu'est-ce que le *réel*, et qu'est-ce que *faire vrai*? « La nature est un immense réservoir d'images et de sensations. Impuissant à embrasser tout le réel, chaque siècle n'y puise que ce qu'il est capable d'en digérer... Le monde, en plus de sa réalité propre, est le produit de nos sens et aussi de notre intelligence. Chaque fois que nous communiquons avec lui, nous l'interprétons deux fois. Or cette double interprétation varie d'après l'idée que chacun se fait de la vie, et le monde change de nuance suivant la projection lumineuse de notre philosophie propre. Tous, tant que nous sommes, nous portons, sur la nature, des jugements qui, sans qu'on s'en doute, demeurent en corrélation parfaite avec nos humeurs, notre état d'âme habituel, notre degré

d'intelligence. » Toute poésie contient une métaphysique inconsciente et inévitable. Tout grand poète est philosophe. Mais, tandis que le philosophe analyse par déduction l'idée du monde, le poète la sent par intuition. « Savoir exprimer cette intuition constitue le poète, et j'appelle poésie l'*extériorisation d'une conscience spontanée*, le son direct d'une âme au contact des êtres. »

Tout ceci est très vrai. Très juste aussi, le réquisitoire écrit contre les parnassiens. Ils tournent autour de l'idée, et décrivent le phénomène relatif. Il y avait plus à faire. Il fallait entrer dans l'idée. Le symboliste le tente. Il « s'*intériorise* dans l'objet, s'*incorpore* aux paysages perçus intérieurement. Par un violent effort, il eût voulu se placer au centre même du réel, et, par une sorte de sympathie intellectuelle, communier avec la nature. » Le parnassien décrit la forêt. « Je deviens, dit le symboliste, racine, scion, écorce, toute la forêt. » Il ne réfléchit plus l'objet; il l'est. Mais, pour exprimer son sentiment, le symboliste a besoin de termes, et quel terme rendra un sentiment si aigu? Aucun. Il recourt alors au symbole, aux images accumulées et même disparates, qui infuseront au lecteur la suggestion des sentiments du poète. Sa poésie sera grave, pleine et pure, car elle atteint l'idée profonde des choses, toute la complexité du moi. Elle s'exprimera, tantôt, en un raccourci synthétique, tantôt en détaillant ses impressions. Enfin, pour rendre toute la fluidité de ses sentiments, le poète symboliste brisera la mesure des vers et emploiera le rythme polymorphe, seule expression sincère.

Dans cette seconde partie du système, je me permettrai de signaler quelques illusions et quelques dangers. L'objectivisme absolu des parnassiens est un leurre, j'en conviens; on met toujours un peu de soi dans ce qu'on décrit. Mais cette identification de l'objet et du sujet n'est-elle pas un autre leurre? Vous êtes devenu la forêt, dites-vous. Non, vous êtes *vous*, sentant la forêt, ce qui diffère. Votre *incorporation aux paysages* est une illusion, et, le sentiment que vous éprouvez, Lamartine pourrait vous dire : Il n'est pas votre conquête. Je l'avais ressenti avant vous, et j'ai connu, plus que vous, cette

Heure de panthéisme et d'amour suggestif!

A part cela, vous avez la vraie notion de l'art.

Autre illusion; celle de croire les mots communs trop impuis-

sants à rendre nos sentiments. Avec les mots de tout le monde, La Rochefoucauld, Pascal, Molière, Racine, ont tout dit, et Homère aussi, et Dante. L'horreur du convenu est excellente, ainsi que de cette absurde distinction entre le fond et la forme, comme si la forme était indépendante du fond d'idées qu'elle exprime. Choisissez donc laborieusement le terme sincère. Mais croyez qu'il existe, et qu'il est très simple, et qu'il remplacerait avantageusement l'accumulation des images disparates.

Quelques dangers : un que révèle la pièce intitulée *Tout sentir !* et qui serait de faire trop consister la poésie dans le *sentiment*, dans un sentiment hyperesthésié des choses ambiantes, et dans un sentiment qui ne serait qu'une sensation presque maladive. L'autre danger serait, par la substitution du symbole aux termes clairs, d'aboutir à l'inintelligible. L'Asie possède une poésie en *haut style*, impénétrable au vulgaire. Le lettré chinois, au bout d'un certain temps, n'entend plus ce qu'il a écrit. Ses allusions sont susceptibles d'acceptions différentes. Est-ce un avantage de posséder une littérature mystérieuse, dont le sens échappe au commun? Je ne le crois point. Les vers de M. Tancrède de Visan sont fermes, sonores, bien écrits. Ils expriment une conviction puissante. La pièce *Ergo erravi* est d'une superbe venue, et son symbolisme, encore transparent, me touche. Mais je lis *l'Épithalame*, *l'Intuition*, *l'Aveugle*, et, à mon grand désespoir, je n'y comprends quasi rien. Et, à beaucoup d'autres pièces, je comprends peu. C'est ma faute, je le veux bien; mais puisque le symbolisme se pique, avec tant de raison, de sincérité, ne devrait-il pas faire consister cette sincérité dans la clarté? « Je hais les divinités qui ont besoin de ténèbres », dit Euripide, en un vers que l'auteur prend quelque part pour épigraphe. Si elle veut être aimée, pourquoi la Muse symbolique ne fuit-elle pas les ténèbres!

M. Tancrède de Visan n'a guère usé du rythme polymorphe, qu'il tient, cependant, pour une précieuse conquête. Je sens bien que notre pauvre vers français, aux mots non accentués, est peu varié, mais, si vous lui enlevez la mesure, qu'en reste-t-il? Usez du vers libre, rien de mieux. La Fontaine ne s'en est pas privé : mais nous autres, japhétiques, nous ne comprenons pas la musique sans mesure et sans cadence régulière. L'Asiatique ne connaît pas cette entrave, et j'ai fort bien éprouvé, en écoutant

de la musique indienne, très antique, ce qu'on éprouve en entendant des antiennes en plain-chant, qu'une phrase musicale, nullement arrêtée par des intervalles réguliers, et se déroulant au libre gré de la pensée, produit des effets merveilleux. Elle le doit à ses ressources intrinsèques, distinctes de la mesure. Mais le peu de musique que contient notre vers n'est dû qu'à sa cadence régulière. Supprimez-la ; vous n'avez plus que le nombre de la prose, d'une prose qui n'a plus, d'harmonie poétique, que ce qui lui reste de mesure. Et, en fait, aux vers libres des symphonistes, je préfère encore les petits tercets de Dante, ou nos bons vers ordinaires, quand ils sont bons.

La même somme de talent que M. Tancrède de Visan a employée à composer les vers dont je parle, je voudrais qu'il la consacrât à écrire des choses que je comprendrais, que tout le monde entendrait. Ce serait de l'excellente poésie philosophique. Mais, peut-être ne suis-je qu'un Béotien.

Pierre Suau.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

L'abbé LENFANT. — **Le Cœur et ses richesses**. VII : *La Flamme de l'apostolat*. Paris, Poussielgue, 1905. In-16, 342 pages. Prix : 2 fr. 50.

Il fallait d'abord l'avoir au cœur, *la flamme de l'apostolat*, pour concevoir la pensée, parlant à des femmes du monde, d'agrandir leur âme aux vastes dimensions du zèle catholique. M. l'abbé LENFANT l'a tenté, persuadé que le cœur des baptisés a des richesses qu'il faut savoir exploiter. Dévouement, tendresse, compassion, oubli de soi, la femme chrétienne a de quoi donner libéralement, en prodigue, aux siens d'abord, et ensuite dans la mesure de son temps et de ses forces, à tous. Le tout est d'utiliser ces vertus pour propager et vivifier la foi dans les âmes : les concentrer ainsi, c'est les accroître et les ennoblir.

C'est tout le but de l'auteur dans la série de ces douze conférences. Il dit tour à tour l'excellence et la nature de l'apostolat, les vertus qui le soutiennent, les forces qu'il peut utiliser, les obstacles qu'il rencontre, et les moyens qu'il emploie, son objet, qui peut être une âme, une famille, un pays, le monde entier, et en particulier le monde moderne, enfin ses joies et ses récompenses. Tout cela est bien mené, clair, intéressant, vigoureux et, malgré l'ampleur du sujet, pratique. Les dames qui ont entendu ces conférences auront plaisir et profit à les relire, et les messieurs n'y perdront pas leur temps. Tous y trouveront un cordial ; sans décourager aucune initiative, M. l'abbé Lenfant exhorte toutes les bonnes volontés. Il ne perd pas son temps à gémir sur les malheurs de la France ; loin d'estimer la partie perdue, il dit ce qu'il faut faire pour la gagner. Dans ce livre alerte et grave, s'unissent à merveille l'enthousiasme et le bon sens, et la libre clairvoyance de l'esprit n'y fait pas tort à la simplicité de l'humble foi.

M. MONCAREY.

Ludovic SAINT-VINCENT. — **La Belgique charitable**. Nouvelle édition, refondue et complétée par Mme Ch. Vloeberghs. Bruxelles, Dewit. 1 volume in-8, 799 pages.

Ce volume est le premier d'une trilogie qui sera complétée par *la Belgique enseignante* et *la Belgique sociale*. L'initiative en est due à Mme la vicomtesse de Spoelberch de Lovenjoul, née d'Ursel. Sa tâche, interrompue par la mort, fut

menée à bonne fin par Mme Vloeberghs.

Ce n'est pas un livre de lecture courante, mais un dictionnaire des œuvres charitables de la Belgique. Il est de mode aujourd'hui de vanter la bienfaisance américaine et ces milliardaires qui donnent quelques millions. Mais la générosité d'un peuple qui construit sou par sou l'édifice de la charité, n'est-elle pas plus admirable?

On verra dans ce livre ce que peut faire un peuple catholique sous un gouvernement catholique. Hélas ! notre pensée, en lisant ce livre, nous ramène à la *France charitable*, bien belle encore quoique mutilée. Et c'est au nom de la liberté et du progrès qu'on détruit les œuvres catholiques! Que Dieu épargne ce crime à la vaillante et hospitalière Belgique !

V. Loiselet.

Théodore Ruyssen. — **L'Évolution psychologique du jugement.** Paris, Alcan, 1904. In-8, 381 pages. Prix : 5 francs.

Si l'on dégage la thèse principale de M. Ruyssen des théories secondaires qui parfois la complètent, parfois aussi la compromettent, si, d'autre part, l'on ne cherche pas à la réduire à une signification trop déterminée, que l'expérience déborderait, on la trouvera suggestive.

M. Ruyssen prouve, en effet, que le jugement peut se concevoir comme une sorte d'adaptation. Inversement, les premières adaptations de l'être humain, seraient des ébauches de jugements. Le tout jeune enfant ne sait pas, d'abord, se servir de ses yeux ; souvent son regard hésite et louche. Mais, parfois, au milieu des tâtonnements, le croisement des deux axes visuels détermine la coïncidence des deux images. La sensation agréable qui accompagne cette réussite tend à la renouveler et fixe en une habitude qui, du reste, doit demeurer elle-même souple et plastique, une adaptation qui fut d'abord accidentelle. Dans le phénomène de l'accommodation visuelle, telle qu'il apparaît chez l'enfant, et même dans des faits plus élémentaires, M. Ruyssen retrouve en germe l'opération complexe, par laquelle l'adulte mesure du regard les proportions de l'objet qu'il veut dessiner, ou calcule son élan pour franchir un fossé. C'est d'une manière consciente que l'adulte apprécie les choses et y conforme son attitude. Mais, comme l'enfant, il s'adapte au milieu.

Les jugements de l'ordre scientifique, métaphysique, moral, religieux, signifient autre chose qu'une adaptation de l'organisme à des objets matériels. Mais ils impliquent, dans une proportion variable suivant les individus et suivant les cas, soumission et réaction, conservation et progrès, principes habituels et applications actuelles, c'est-à-dire encore habitude et adaptation. Xavier Moisant.

Dr Seb. Reinstadler. — **Elementa Philosophiæ scholasticæ.** Editio altera. Friburgi B., Herder, 1904. 2 volumes in-12, xlviii-980 pages. Prix : 7 fr. 50.

La netteté et la brieveté de son texte feront estimer ce petit manuel, qui n'a d'ailleurs aucune prétention à l'originalité. Ces deux volumes ne remplaceront certes pas les *Institutiones* du P. Pesch ni le *Cursus* des PP. Haan, Frick, etc., que M. Reinstadler se contente le plus souvent de résumer : il en fait, du reste, le plus sincère aveu. Volontiers nous souhaiterons, avec Mgr Mercier, que ce manuel devienne classique dans les séminaires. Il le mériterait tout à fait, n'était un parti pris trop évident de rompre avec la forme syllogistique. C'est un défaut, pour un manuel surtout, que de manquer de rigueur; des argumentations trop souples et trop fuyantes fournissent des preuves... très longues, mais qui ne prouvent pas toujours. P. D.

P. Giovanni Semeria, Barnabita. — **La Messa nella sua storia e nei suoi simboli.** Paris-Rome, Pustet, 1904. In-16, xvii-284 pages. Prix : 2 fr. 50.

Étude historique sur la sainte messe, divisée en sept conférences dont voici les titres : *la Première Messe* (dernière Cène); — *les Premières Messes* (fraction du pain dans les *Actes des apôtres*, dans saint Paul, dans la *Didachè*; l'agape primitive et la messe actuelle); — *Prologue de la messe d'offertoire*; — *le Canon de la messe*; — *la Communion*; — *les Vêtements sacrés*.

Les travaux de dom Cabrol et de dom Leclerq, de Mgr Duchesne et de Mgr Batiffol, le *Dictionary of Christian Antiquities*, etc., sont les principales sources où l'auteur a puisé.

Une ou deux critiques de détail. Après avoir rappelé le courage intrépide qui succède dans l'âme des apôtres à la lâcheté dont ils avaient fait preuve pendant la passion du Sauveur, le P. Semeria écrit que les apparitions du Christ ressuscité prennent place entre ce mortel abattement et cette confiance triomphante, *en vertu d'une nécessité psychologique* (*per una necessità psicologica*) (p. 41); n'y a-t-il pas dans cette façon de dire quelque chose qui prête à l'équivoque? Même observation sur les pages 42-45 qui pourraient, ce semble, donner lieu à une certaine confusion entre la foi à la survivance de Jésus-Christ, dont le banquet eucharistique était l'aliment, et la foi à la présence réelle de Jésus-Christ sous les espèces eucharistiques.

On retrouve d'ailleurs dans ce livre cet heureux tempérament d'érudition précise et de chaleur pénétrante dont le P. Semeria a fait preuve dans ses précédents travaux d'apologétique, notamment dans *Venticinque anni di Storia del Cristianesimo nascente* et dans *Il primo sangue cristiano*.

Joseph Ferchat.

Le P. Pierre Brucker. — **Petit Livre des congrégations de la Sainte-Vierge dans les collèges.** Paris, Poussielgue, 1905. In-32 de xx-364 pages. Prix : broché, 1 fr. 50; relié toile anglaise, 2 fr. 10; cuir anglais, 2 fr. 75.

Cet opuscule, sorti des presses de Firmin-Didot, et par conséquent très soigné, n'est pas seulement un recueil de prières fort variées : c'est aussi un manuel de direction. L'auteur a voulu présenter aux jeunes congréganistes « un vade-mecum, un livre de poche, qui, soit au collège, soit en vacances, soit plus tard dans le monde, leur rappellera le pacte qui les lie pour toujours à la Reine du ciel » et les devoirs qui en découlent.

Il s'ouvre par un exposé précis des *origines* et des *avantages* de la congrégation. Suit le texte quasi sacré des *Règles*, données jadis aux congrégations de la Sainte-Vierge par la Compagnie de Jésus, leur fondatrice : la traduction française est en regard du latin, et des *Notes pratiques* au bas des pages font l'application du texte original à la vie de collège et aux besoins actuels. Puis c'est tout le fonctionnement d'une congrégation avec ses réunions, ses formulaires, son cérémonial et ses offices de la sainte Vierge ou des Morts.

La seconde moitié du *Petit Livre* contient *la Journée pieuse du congréganiste* : prières, dévotions, exercices de piété, toujours accompagnés de brèves explications et d'avis qui tendent à leur imprimer un caractère solide et sérieux. Le tout est complété par un appendice, véritable petit traité de morale, qui résume en trente pages la *doctrine* et la *pratique* de la vie chrétienne pour un jeune homme de bonne volonté.

Nous croyons que ce *Petit Livre* sera utile à tous les congréganistes et que les directeurs eux-mêmes pourront en tirer profit.

P. Delaplace.

M. André. — **Le Catholicisme aux États-Unis de l'Amérique du Nord.** Paris, Bloud. Collection *Science et Religion*. 2 volumes in-12.

M. André a eu l'idée heureuse et nouvelle, croyons-nous, de condenser en une étude sommaire l'évolution de l'Église catholique dans l'Amérique du Nord depuis son humble naissance au seizième siècle chez les peuplades indiennes jusqu'à son glorieux épanouissement de l'heure présente. Il rappelle à notre souvenir les noms trop oubliés des premiers missionnaires qui entre temps surent faire œuvre de belle science, comme le P. Marquette. A propos de son exploration sur les bords du Mississipi, à signaler une erreur de date ; elle se fit en 1673 et non en 1670[1]. De bonne heure, l'Église d'Amérique eut à subir de cruelles et longues épreuves. Ce fut seulement après la guerre de Sécession qu'elle put jouir enfin de la liberté religieuse. Dès lors, la semence de ses premiers martyrs peut lever ; Dieu sait pourtant au prix de quels efforts ! Le premier évêque, Mgr Carroll, nommé en 1789, a pour auxiliaires une poignée de prêtres, pour ouailles trente mille fidèles, quarante mille d'après le cardinal Gibbons[2]. Heureusement, lui et ses

1. Voir le beau travail de M. Alfred Hamy, *Au Mississipi. La Première Exploration* (*1673*). *Le P. Jacques Marquette*, Conclusion, p. 210. Paris, Champion, 1903.

2. Chiffre cité par le vicomte de Meaux. (*L'Église catholique et la liberté aux États-Unis*, p. 2. Paris, Lecoffre, 1893.)

successeurs trouvent dans leurs prêtres, dans les sulpiciens, des collaborateurs infatigables. Aussi, après un siècle, quel contraste ! Soixante-quinze archevêques ou évêques, dix mille prêtres, près de dix millions de fidèles. Ces progrès inouïs le sont plus encore quand on songe aux difficultés vaincues ; ces difficultés, M. André les passe en revue avec une modération et une compétence qui dénotent un fin connaisseur des hommes et des choses en Amérique. De ces pages se dégagent des leçons d'espérance bien capables de ranimer en France les courages abattus.

A. D.

Le P. U. Coppens, O. F. M. — **Le Palais de Caïphe et le nouveau jardin de Saint-Pierre.** Paris, Picard, 1904. 1 volume in-8, 94 pages. Prix : 2 fr. 50.

Le palais de Caïphe se trouve-t-il à l'emplacement même de la grotte où saint Pierre pleura (Gallicantus), et tous deux sont-ils dans la propriété récemment acquise par les Pères assomptionnistes, au mont Sion ? Telles sont les deux questions examinées et résolues négativement par le P. U. Coppens.

Son livre n'est qu'un épisode de la lutte engagée sur la topographie des Lieux saints, lutte très vive à l'heure actuelle, et qui ne doit peut-être son acuité qu'à des malentendus.

Quant aux fidèles, ils continueront à vénérer les Lieux saints sans être troublés par la préoccupation, laissée aux archéologues, de localiser à un mètre près les scènes évangéliques. Une si exacte délimitation est-elle nécessaire, est-elle toujours possible ? En beaucoup de cas, elle est dangereuse.

C. C.

J. Bézard-Falgas, docteur en droit, chef adjoint du contentieux des titres de la Compagnie Paris-Lyon-Méditerranée. — **Traité théorique et pratique du contentieux des transferts d'actions et d'obligations nominatives.** Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence.

Écrit par un spécialiste en la matière, ce livre est tout d'abord un guide précieux pour tous ceux — et ils sont nombreux — qui se trouvent amenés à faire opérer des transferts de titres nominatifs.

Les formalités compliquées qu'ils occasionnent et qui tiennent soit à la nature de ces titres, soit à la qualité des personnes qui en sont propriétaires, soit à la manière dont ils ont été acquis, sont indiquées dans un exposé à la fois clair et complet qui permet à chacun de trouver, suivant le cas particulier où il se trouve, la solution des difficultés auxquelles il peut être mêlé. Mais, à côté, l'auteur a tenu à justifier les exigences des agents chargés du service du contentieux des titres, en expliquant les motifs de ces formalités, et à montrer que l'intérêt même des titulaires de titres les rend nécessaires.

Deux tables placées à la fin du volume facilitent les recherches,

et permettent sur toute question de trouver aisément la réponse cherchée.

Ainsi se trouve justifié le titre de l'ouvrage, et l'auteur a pleinement réussi dans la tâche qu'il a entreprise. On ne peut que l'en féliciter. J. Prélot.

H. Rubat du Mérac, docteur en droit, avocat à la Cour d'appel de Paris. — **Le Nouveau Régime des pompes funèbres**, Paris, Lethielleux. Prix : 1 fr. 25.

Sous une apparence modeste (environ cent trente pages in-16) cet opuscule renferme tout ce qu'il est essentiel de savoir pour comprendre quels sont les droits et les obligations des communes et des fabriques, dans leurs rapports avec les familles, résultant de la nouvelle loi du 28 décembre 1904, ainsi que des dispositions non abrogées des lois antérieures. En quoi consiste le monopole transféré aux communes par la loi nouvelle, ce que cette loi a laissé aux fabriques du monopole existant anciennement à leur profit, quels tribunaux devront être appelés à trancher les difficultés, tels sont les sujets des différents chapitres consacrés à cette étude. Evidemment, l'auteur n'a pu examiner tous les conflits divers qu'une pratique ultérieure pourra faire surgir, Dieu sait ce que pourra imaginer une municipalité tracassière ; mais on trouvera dans le travail de M. Rubat du Mérac un exposé très précis et très suffisant des principes qui, le cas échéant, pourront servir à obtenir la solution désirée. J. Prélot.

Une ancienne normalienne. — **Conseils pédagogiques pour l'enseignement primaire catholique**. Paris, Beauchesne, 1905. In-12, 286 pages.

Ce livre, modeste d'aspect et de ton, n'a pas la prétention d'être un traité de pédagogie ou, comme disent aujourd'hui nos grands docteurs universitaires, de psychologie appliquée à l'éducation. Mais pour se présenter sans apparat scientifique, ces conseils n'en sont pas moins excellents. Ils seront infiniment utiles aux institutrices, jeunes ou non, qui se consacrent, avec beaucoup de dévouement mais sans préparation suffisante, à remplacer les religieuses dans nos écoles libres. C'est pour elles que l'ancienne normalienne a rédigé ces notes qui accusent une parfaite compétence professionnelle, aussi bien qu'un sentiment très élevé et très juste de la mission des institutrices chrétiennes.

Je ferai une petite réserve touchant le code disciplinaire. On parle de punitions à infliger à la classe entière, en retenant, par exemple, les enfants quelques minutes prises sur la récréation. Je crois que, en principe, les punitions générales sont d'une mauvaise pédagogie. On peut les appliquer à la caserne et dans les écoles soumises à un régime militaire. Ailleurs, il y aura toujours plus d'inconvénients que d'avantages. L'ancienne normalienne tient pour le cadeau offert par la classe

à la directrice à l'occasion de sa fête. Un ancien professeur de l'Université défendait très chaudement, il y a quelque temps, dans le journal *l'Univers*, l'usage des cadeaux offerts aux maîtres par les élèves, à l'encontre du ministre de l'instruction publique qui venait de les proscrire par circulaire. Sans vouloir entrer dans une discussion qui ne serait pas ici à sa place, et tout en reconnaissant que les cadeaux ne sont pas absolument indéfendables, je pense que, cette fois, c'est le ministre qui a raison.

Joseph Burnichon.

Autour de l'enseignement congréganiste. Documents et débats parlementaires. Préface de M. Emile Keller. Paris, Société générale d'éducation et d'enseignement. In-12, XIV-555 pages.

Autour de l'enseignement congréganiste, comme on aurait dit *Autour de Port-Arthur*. Ici les *Jaunes*, c'est la majorité maçonnique et sectaire du Parlement, manœuvrant sous la conduite des Waldeck-Rousseau, des Trouillot, des Vallé, des Combes et autres stratèges intrépides et invincibles tant qu'ils n'ont devant eux que des frocs et des cornettes. Le siège de l'enseignement congréganiste commence avec la loi du 1er juillet 1901. Dès lors, les congrégations sont à la merci du gouvernement. M. Combes devient généralissime, et l'on sait l'usage qu'il fait des armes qu'il trouve sous sa main. Cependant, il les juge insuffisantes et il fait mettre en ligne la grosse artillerie de la loi de 1904. Celle-ci aura promptement achevé l'œuvre de destruction et de ruine, et l'armée victorieuse pourra se reposer sur ses lauriers. Quelle gloire pour la République d'avoir saccagé dix-sept mille écoles, dispersé quelques milliers de chers frères et de bonnes sœurs et anéanti l'enseignement congréganiste! Le livre nous remet sous les yeux les différentes phases de ce siège de quatre années autour de l'enseignement congréganiste. L'histoire en est faite exclusivement au moyen des débats parlementaires et des documents officiels reliés par le fil d'un récit très court et très simple. Ainsi apparaissent sans voiles, chez les assaillants la violence et le cynisme de gens persuadés que tout est permis quand on a la force, et d'autre part la dignité, la vaillance patiente et indomptable jusque dans la défaite, chez les défenseurs de la justice et du droit.

Joseph Burnichon.

Paul Bastien. — **Les Carrières libérales.** Paris, Fontemoing, 1905. In-12, 267 pages. Prix : 3 fr. 50.

M. Bastien a publié en deux ou trois ans une série de volumes où les parents, les jeunes gens et les jeunes filles, et généralement ceux et celles qui ont à faire choix d'une profession trouveront des renseignements accompagnés de discrets et précieux avis. Les *carrières libérales* dont il est question ici comprennent, avec les carrières juridiques, la médecine, les scien-

ces appliquées, les affaires, la littérature et les beaux-arts. On a réservé pour un volume spécial les charges et fonctions administratives, ainsi que l'enseignement. Chacune de ces catégories est un genre qui renferme un nombre plus ou moins grand d'espèces. Dans la carrière médicale, par exemple, nous trouvons les médecins, les pharmaciens, les dentistes et les vétérinaires. Pourquoi pas les chirurgiens ? La description, si l'on peut employer ici ce mot, de ces différentes carrières est faite sans prétention littéraire, mais avec une certaine élégance et un ton de bonne humeur qui en dissimule l'aridité. Cela peut se lire, même quand on n'est pas à la recherche d'une position sociale.

M. Bastien ne préconise pas les carrières libérales ; du moins il distingue entre celles qui exigent de longues études supérieures, comme les professions d'avocat, de médecin, d'avoué, et celles où l'on peut entrer aux alentours de la dix-huitième année après de bonnes études primaires supérieures et spéciales. Il recommande fort ces dernières ; quand aux autres, ce sont de méchants métiers pour ceux qui manquent d'argent. Le talent lui-même ne suffit pas pour réussir. « Le talent sans argent, c'est la fumée du rôti que les autres mangent. » Là-dessus, M. Bastien se félicite de ce que la nouvelle loi militaire va chasser des universités des milliers d'étudiants qui y viennent pour éviter deux ans de service ; après quoi ils ne savent que faire ni de leur science, ni de leurs diplômes, ni de leur personne.

Joseph Burnichon.

H. Cetty. — I. **La Famille ouvrière. II. Les Socialistes allemands.** Paris, Bloud, 1905. Collection *Science et Religion*. 2 volumes in-12. Prix : 60 centimes chacun.

Dans le premier de ces opuscules, M. Cetty nous dépeint, avec une émotion mal contenue, l'état déplorable où se trouve réduite la famille ouvrière contemporaine. On s'en doutait de reste. Ce récit d'un témoin et d'un apôtre n'en est pas moins précieux à enregistrer. C'est à l'industrie, sans doute, que revient la plus grande part de responsabilité dans cette crise. Mais M. Cetty ne la condamne pas pour cela en bloc. Il voudrait seulement qu'elle fût ramenée à ses justes limites et qu'elle ne se laissât plus diriger par les seules vues d'un égoïsme grossier et brutal. Or, en plaçant ainsi la question avant tout sur le terrain moral et religieux, et en réclamant pour les patrons comme pour les ouvriers le retour aux vrais principes du christianisme, il semble bien que l'auteur propose l'unique remède. Tant qu'on n'aura pas atteint le mal dans ses racines, on en sera réduit à des expédients, ce qui est peu.

Dans ses *Socialistes allemands*, M. Cetty s'attache moins à nous détailler les idées, aujourd'hui plus que jamais ondoyantes et diverses, du socialisme d'outre-Rhin, qu'à nous faire connaître les chefs et les moyens d'action du parti : congrès, presse... Description intéressante, bien menée et qui contribuera à exciter le zèle des catholiques français : à voir

des adversaires développer tant d'activité pour le mal, tant de persévérance aussi, ne doit-on pas rougir de faire si peu et de se décourager au premier échec !

Nous ne pouvons que souhaiter la plus grande diffusion à ces deux brochures éminemment morales.

P. Descoqs.

Henri Chantry. — **La Vérification des pouvoirs des députés en France.** Lille, H. Morel, 1904. In-8, 106 pages.

La vérification des pouvoirs est une question qui intéresse au plus haut degré la sincérité de la représentation nationale. On sait que, chez nous, la Chambre, érigée en tribunal, prononce sur la validité de l'élection de ses membres. A cette procédure, si souvent critiquée, M. Henri Chantry vient de consacrer sa thèse de doctorat, thèse digne d'attirer l'attention de tous les hommes politiques. En principe, — l'auteur le montre à l'évidence — cette vérification rentre dans les fonctions judiciaires. En pratique, la confier à une assemblée législative, c'est aller fatalement au-devant de graves erreurs et de criants abus. Les exemples apportés, les aveux naïfs échappés à quelques députés-juges font trop voir que cette vérification devient une arme politique aux mains de la majorité, non une question de justice.

Sur ce point, après l'Angleterre, après le Portugal, le Japon nous a devancés dans la voie de la réforme. La cour d'appel y connaît de toute demande en annulation. Il faut dire que notre mauvaise organisation date de loin ; jusqu'en 1789, le roi était érigé en juge de la validité des pouvoirs des membres du Parlement ; en 1789, les *états généraux* conquirent ce droit pour eux-mêmes. C'était corriger un abus par un autre. Ni le Conseil d'État, ni le Tribunal des conflits, ni un jury quelconque ne semblent, à l'heure présente, avoir assez d'indépendance ou de réputation d'indépendance pour porter un jugement qui s'impose au respect. La compétence exclusive de la Cour de cassation ou d'une section de cette Cour offrirait le maximum de garanties d'intégrité.

A quand la réforme ?

Lucien Roure.

A. Marx. — **L'Éther, principe universel des forces.** Mémoires résumés par C. Benoit. Paris, Gauthier-Villars, 1905. 1 volume in-8, 217 pages. Prix : 6 fr. 50.

Les travaux de M. Marx sur l'éther comprennent trois mémoires, écrits à des époques assez éloignées les unes des autres, que M. Benoit a condensés en un corps unique de doctrine.

Partant de l'hypothèse de Fresnel, M. Marx admet que l'atome pondérable, noyé dans l'éther, y constitue un centre de dépression en équilibre de tension avec l'éther libre, dont il reçoit l'énergie nécessaire à ses propres vibrations. Ces dernières seraient le principe des ondulations de l'éther.

Dans un premier livre, M. Benoit expose le mémoire de M. Marx relatif à l'attraction universelle.

La gravitation, longtemps tenue pour contradictoire à l'hypothèse de l'éther (cf. A. Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, chap. III, § 4 [Paris, Masson, 1895]), nous apparaît comme une conséquence de la notion du centre de dépression. L'auteur étudie ensuite l'état d'équilibre des milieux autour de la molécule matérielle, et présente une expression analytique de la loi de la gravitation, conforme à ses conceptions vraiment originales.

Le second livre est un résumé sommaire des études de M. Marx sur l'électricité, qui est pour lui « un mode d'action du fluide éthérique en tension ». Dans le double domaine de l'électrostatique et de l'électrodynamique, les actions à distance entre les divers milieux s'opèrent par l'intermédiaire de l'éther, qui agit par contact direct. Tous les phénomènes électriques, calorifiques et lumineux sont des phénomènes essentiellement dynamiques et ont leur principe dans l'énergie potentielle de l'éther.

Le troisième livre reproduit *in extenso* le mémoire de M. Marx sur les « actions moléculaires ».

Les théories précédentes y sont appliquées à l'étude de la constitution des corps pondérables. Analyse de l'état d'équilibre des gaz et des liquides; détermination des lois qui règlent leurs changements d'état dans les conditions les plus diverses de température et de pression : telles sont les grandes lignes de ce mémoire.

Assurément, la théorie conçue par M. Marx est séduisante; séduisante aussi, cette unité entrevue possible, qui expliquerait toutes les forces naturelles par l'éther. Plusieurs avaient déjà dirigé la science vers ce but. Cf. Poincaré, *Electricité et optique* (1890); *la Théorie de Maxwell et les oscillations hertziennes* (collection *Scientia*, n° 1); — Lodge, *les Théories modernes de l'électricité* (traduction française, 1891); — lord Kelvin, *Conférences scientifiques*; — L. Décombe, *la Célérité des ébranlements de l'éther* (collection *Scientia*, n° 9, 1905).

Les perfectionnements apportés chaque jour aux méthodes et aux appareils permettront peut-être de confirmer par l'expérience cette théorie pleine de lumière.

En somme, l'œuvre est « d'un penseur, en même temps que d'un homme de science très versé dans les choses de la physique ». Ces paroles, prononcées à l'Académie des sciences (21 mai 1900), résument bien l'impression du lecteur.

Tous ceux qui s'intéressent à la question si actuelle et si débattue de l'éther sauront gré à M. Benoit d'avoir présenté au public les idées de M. Marx dans un langage clair, facile et précis. J. M.

G. Passelier. — **Précis d'algèbre et de trigonométrie** *à l'usage des élèves de mathématiques spéciales*. Paris, Nony, 1 volume in-8, 357 pages.

L'ouvrage répond parfaitement au but visé par le docte professeur. Les élèves de mathématiques spéciales y trouveront toutes les connaissances qui leur sont indispensables.

Méthode judicieuse, exposition claire et concise, démonstrations

rendues vivantes par des exemples bien choisis, tout concourt à faciliter l'étude des questions traitées.

Signalons en particulier les chapitres où l'auteur étudie les séries, les dérivées et différentielles et les nombres imaginaires.

Quelques développements sur les formes quadratiques et les invariants n'auraient-ils pu figurer dans ce précis sans en excéder les limites?

De plus, — détail purement matériel, — nous aurions préféré, pour les énoncés des théorèmes, une disposition typographique plus saillante. J. M.

J. Dugast. — **L'Industrie oléicole.** *Fabrication de l'huile d'olive.* Paris, Gauthier-Villars. Encyclopédie scientifique des *Aide-mémoire.* In-12, 176 pages. Prix : 2 fr. 50.

La culture de l'olivier se fait depuis la plus haute antiquité sur tout le pourtour de la Méditerranée et à ce titre intéresse grandement le midi de la France et nos colonies algérienne et tunisienne. Or, à l'exception de quelques pays où la fabrication de l'huile est très soignée, cette industrie en est encore aux procédés les plus primitifs, il y a donc lieu de chercher à porter remède à cette situation si nuisible au rendement, en qualité comme en quantité.

M. Dugast fournira sur ce point de précieuses directions aux industriels. La question est étudiée scientifiquement et dans son ensemble et ses détails : étude des olives, récolte et conservation, fabrication de l'huile, nature, qualités, altération, défauts, conservation de l'huile, enfin utilisation des sous-produits de l'industrie oléicole. Le lecteur sera à la fois instruit et intéressé par cet excellent exposé. Joseph de Joannis.

Edmond Radet. — **Visions brèves.** *Notes d'art et de voyage en Italie.* Paris, Plon. In-8, II-280 pages.

Brèves assurément, les visions dont ce livre garde le souvenir. Brèves elles ont été pour celui qui les retrace en des traits d'une sobriété parfois si évocatrice. Brèves elles seront pour ceux qui, prenant son livre comme guide, iront, des hauteurs de San Miniato, contempler Florence et la Toscane ou saluer à Tivoli les ombres de Mécène et d'Horace, et ces grands bœufs romains qui rêvent, étendus sous le feuillage cendré des oliviers séculaires, ou contempler à Pœstum ces trois temples doriques dont la majesté se dresse solitaire, entre les amandiers de Sicile et la mer africaine. Trop brèves, surtout pour ceux qui, chrétiens comme lui, respireront après lui, sous les cloîtres de San Marco, le parfum d'idéale jeunesse qu'exhalent les fresques du *Beato,* ou, dans les galeries des catacombes, trouveront la force au contact de ces âmes virginales qui furent Cécile et Agnès.

Lisez donc *Visions brèves*, vous qui avez déjà vu. A travers ces pages, vous revivrez des heures exquises, vous rencontrerez des *rappels d'émotions* bénies. Lisez, vous qui êtes encore à la joie des

visions prochaines. Ce livre sera pour vous un compagnon délicat et discret. Joseph FERCHAT.

Gervais COURTELLEMONT. — **Voyage au Yunnan**. Paris, Plon. In-12, XIII-295 pages. Prix : 3 fr. 50.

La province chinoise du Yunnan est une région montagneuse qui s'étend des frontières du Tonkin au pied de l'Himalaya. Ce pays a pour l'Indo-Chine française, dont elle forme l'hinterland, une importance exceptionnelle. Grâce à son altitude qui varie de 1300 à 3000 mètres, il jouit, sous une latitude presque tropicale, d'un climat tempéré et parfaitement salubre. Il serait donc tout indiqué pour devenir le sanatorium et le lieu de villégiature de nos colons et de nos soldats, en même temps qu'il approvisionnerait toute la colonie des denrées que l'excessive chaleur ne lui permet pas de produire. Aussi est-il tout naturel que nous songions à en faire la conquête, non pas militaire, mais économique. Les Anglais, de leur côté, le convoitent ; mais l'accès par la Birmanie en est difficile, tandis qu'on y arrive sans peine en remontant les grands cours d'eau indo-chinois qui tous y prennent leur source. Le chemin de fer de la vallée du fleuve Rouge, ouvert jusqu'à la frontière du Tonkin, atteindra bientôt la capitale du Yunnan.

C'est cette région que M. Gervais COURTELLEMONT a explorée une année entière, de mai 1902 en mai 1903. Son journal de route abonde en renseignements précis et intéressants. Si nous l'en croyons le Yunnan n'attend que des voies de communication pour prendre un magnifique essor commercial ; car il a une population nombreuse et active et des richesses de toute sorte. Le voyageur a rencontré plusieurs fois les missionnaires français. Mme Courtellemont, qui accompagnait son mari, compare dans ses notes la situation de la Chinoise chrétienne à celle de la Chinoise bouddhiste : « Cette dernière est esclave dès son entrée dans le monde, et sa venue est considérée comme un événement fâcheux... La petite chrétienne, au contraire, baptisée à l'égal de ses frères, est traitée au foyer sur le même pied qu'eux... L'émancipation de la femme par le christianisme apparaît ici avec une lumineuse clarté, et aucune de nous ne peut, sans ingratitude, oublier que nous lui devons le droit à la vie dont nous jouissons dans les sociétés modernes, et les libertés qui nous paraissent très naturelles et même déjà insuffisantes. »

Le volume est, comme tous ceux qui l'ont précédé dans la collection de voyages de la maison Plon, orné de gravures d'après des photographies ; il est regrettable qu'on n'y ait pas ajouté une carte du pays parcouru : le croquis de la fin est tout à fait insuffisant.

Joseph BURNICHON.

Jacques DOÉZ. — **Le Même Problème**, *roman*. Paris, Vic et Amat. 1 volume in-12, 376 pages. Prix : 3 fr. 50.

La critique et la presse catholiques ont été bienveillantes à M. Jacques DOÉZ. J'avoue même que j'ai

été surpris de ne pas rencontrer de réserves dans les éloges donnés à son livre par des voix autorisées. Au point de vue moral, il y en avait pourtant à faire, et aussi au point de vue littéraire. Les bonnes intentions ne doivent pas tout couvrir. C'est d'ailleurs un service à rendre à un jeune auteur, qui, nous l'espérons bien, ne s'en tiendra pas à cet essai, de lui signaler les points faibles de son œuvre.

Or donc, il y a dans *le Même Problème* de fâcheuses descriptions et des scènes de brasserie. Il y a de plus une grande inexpérience de la composition. J'imagine que M. J. Doéz, tout plein de son idée, a d'abord édifié sa thèse sociale, et qu'ensuite il y a mêlé la première intrigue venue, pour en faire un roman. Ce n'est pas le moyen d'avoir de la vraie vie ni de l'unité. Et quant à l'intrigue, rien n'empêchait qu'elle fût de meilleure compagnie. J'ajouterai que les descriptions de la mine sont trop techniques et touffues. A son insu, l'auteur a eu des réminiscences de *Germinal*, avec une palette moins puissante que celle de Zola.

Ces critiques nécessaires faites, nous sommes plus à l'aise pour faire la part de l'éloge. Avec un grand courage, un esprit très lucide et une forte imagination, M. Doéz évoque le spectacle d'une « salente du socialisme ». Hélas! cette salente est une banqueroute et un enfer. Avec l'État-patron, la socialisation de la production et de la consommation, bien loin de goûter le bonheur parfait, on arrive à un malaise, une souffrance, une crise sociale plus aigus que jamais. Rien n'est résolu. Sur les ruines — fumantes et sanglantes — de l'ancienne société se pose « le même problème ». Il faut donc une autre solution. Il n'y en a qu'une : celle qui s'inspire de la croix, et qui donnera à la société, avec plus de justice et de bonté, la somme de bonheur possible ici-bas.

Tous ceux que préoccupent les graves problèmes sociaux de l'heure présente liront avec intérêt et profit ce livre, qui en somme est fort et émouvant, en même temps que logiquement déduit.

Un mot de l'édition. Pourquoi ce papier-carton qui fait de ces trois cent soixante-seize pages un volume lourd, incommode, disgracieux? Joseph ADAM.

Serge d'IVRY. — Christiane. Paris, Hatier. 1 volume in-12, format allongé, 285 pages. Prix : 3 fr. 50.

Rencontre heureuse de poésie et de foi, ces lettres de Christiane font penser à Eugénie de Guérin et au *Journal de Marguerite*. Il faut souhaiter que la *collection Hermine*, justifie toujours aussi bien que dans ce volume, son programme de bibliothèque *artistique* et *littéraire* pour jeunes filles et jeunes femmes. S'il y a des redites dans ces lettres de Christiane, ce sont de celles qu'on ne saurait retrancher sans diminuer le naturel d'une correspondance toute faite de fraîcheur, de pureté morale et d'abandon. Jeunes filles qui vous élancez d'un cœur trop exalté, d'un sourire trop confiant vers un monde où tout paraît beau, lisez ces pages. Elles vous avertiront en vous captivant. J. F.

Pierre DELATTRE. — **Florennes. Historique du château.** Florennes, Bertrand-Laurent. 1905. In-12, 104 pages. Prix : 1 fr. 50.

Quand le voyageur a trouvé sur la terre étrangère, dans une bienveillante hospitalité, une distraction au regret de la patrie, il est naturel qu'il cherche à payer sa dette de reconnaissance. S'il est poète, il chantera; s'il est peintre, il reproduira sur la toile ce qu'il a vu; s'il est historien, il tirera des archives poudreuses de quoi faire revivre le passé de son asile d'un jour. M. Pierre DELATTRE n'a pas voulu chanter : exilé, il a suspendu sa lyre à l'un des saules du ruisseau des Forges. Mais l'érudit nous conte l'histoire du vieux château, devenu collège de Jésuites, et celle des gentilshommes qui l'ont illustré par leurs prouesses et leurs vertus. Son récit ne prétend pas à un intérêt général, mais il plaira aux anciens vassaux des seigneurs de Florennes, et, grâce aux trente figures qui ornent le texte (voilà la part du peintre), les deux cents élèves de Saint-Jean-Berchmans pourront un jour montrer à leurs enfants le charmant coin de terre où la liberté républicaine les a forcés d'aller chercher l'éducation de leur choix.

P.-P. B.

Vicomte DU BREIL DE PONTBRIAND. — **Un chouan : Le général du Boisguy.** *Fougères-Vitré, Basse-Normandie et frontière du Maine (1793-1800).* Paris, Champion. In-8, x-476 pages. Prix : 7 fr. 50.

C'est une noble et bien sympathique figure que celle du jeune général dont M. de PONTBRIAND vient de nous révéler les hauts fiats, j'allais dire l'existence; figure toute rayonnante de foi virile, de chevaleresque courage et d'indomptable énergie. Mais pourquoi faut-il que de si belles qualités aient été presque exclusivement dépensées contre des Français, dans des luttes fratricides? La faute n'en retombe pas évidemment sur ceux qu'on forçait à défendre leur religion et leurs familles, leurs personnes et leurs biens; mais sur ces violents qui, après s'être affranchis eux-mêmes de toute obéissance à l'autorité légitime, ne pouvaient souffrir qu'on agît, qu'on pensât même autrement qu'eux.

Cette vérité, entre autres, ressort une fois de plus du récit de M. de Pontbriand; car, ces pages nous le disent très clairement, sans les vexations de toutes sortes que l'esprit le plus tyrannique inspirait aux maîtres du jour, sans les persécutions que l'intolérance la plus éhontée multipliait de toutes parts, les populations, même dans nos provinces de l'Ouest, eussent courbé la tête sous l'orage; le sang le plus pur n'eût pas coulé presque inutilement pour la grandeur du pays, et Boisguy ne fût point devenu, à seize ans, chef d'insurgés.

M. de Pontbriand, en peignant ses aventureuses chevauchées aux environs de Fougères et de Vitré, en racontant les luttes et les surprises de cette guerre d'embus-

cade, à peu près toujours les mêmes, avait à craindre la monotonie et l'ennui qui en naît ordinairement; il a su éviter cet écueil. Il a su de même dégager nettement la vraie physionomie de l'intrépide partisan; le venger de calomnies répandues contre lui par des plumes passionnées; montrer que les cruautés reprochées aux défenseurs de l'ancien gouvernement ont été fort exagérées, fréquemment même imaginées de toutes pièces, surtout dépassées par celles de leurs adversaires; enfin départir le blâme et l'éloge avec une entière impartialité.

Je signale en finissant quelques inexactitudes.

Après leur échec devant Granville, la première rencontre des Vendéens vaincus avec les armées républicaines eut lieu à Pontorson, non à Dol, le 18 novembre, non le 20; et la seconde, désignée sous le nom de combat d'Antrain, le 20 et non le 22 du même mois. L'auteur confond également les détails et rapporte à la première déroute des républicains ce qui convient à la seconde. — On écrit encore la Croix-*Avranchin* et non la Croix-*Avranchine*; Saint-Brice-en-*Cogles* et non en *Coglais*; Saint-Hilaire-du-*Harcouët* et non du *Hercouët*.

P. Bliard.

A. de Vayssier. — **Un jeune apôtre : Marc-Raymond Causse.** Paris, Téqui, 1904. In-18, 57 pages.

Cette menue brochure devrait être entre les mains de tous les jeunes gens catholiques. Ils y apprendraient le courage, l'initiative, la bonne humeur, la pureté, la piété, la noblesse d'âme. Raymond Causse est mort à vingt-trois ans; c'était un petit campagnard. Et il rêvait — et il avait déjà commencé — d'être un homme d'œuvres, un entraîneur au bien.

Paul Dudon.

L'abbé Ch. Guillemant. — **Histoire du petit séminaire d'Arras.** Arras, imprimerie de la presse populaire, 1904. xx-436 pages.

Quel bon exemple vient de donner M. le supérieur du petit séminaire d'Arras! Du Concordat à nos jours, toute l'histoire de sa maison est là en quatre cents pages. Le sujet est bien délimité, étudié avec méthode, conscience et bonne grâce. Les petites anecdotes qui sont savoureuses aux anciens élèves ne sont pas oubliées; mais la grande place est réservée aux grandes choses : l'organisation des études, les réformes des supérieurs éminents, les luttes pour la liberté.

Ne pouvant insister sur tout ce qui mériterait d'être souligné, je félicite particulièrement l'auteur de n'avoir point marchandé sa peine pour découvrir et raconter les origines du petit séminaire, les jours laborieux et obscurs du Consulat et de l'Empire. Idée excellente aussi de dresser, en appendice, des statistiques d'ordination et des listes de personnel, d'insérer, au milieu des pages, des vues et des plans.

Quand est-ce que nous aurons, pour tous les petits séminaires de France, un travail pareil?

Paul Dudon.

Jules VIARD et Eugène DÉPREZ. — **Chronique de Jean le Bel**. publiée pour la Société de l'Histoire de France. Tome I. Paris, Laurens, 1904. 1 volume in-8, 356 pages. Prix : 9 francs.

Cette chronique n'est ni inconnue ni inédite, mais l'intérêt qui s'attache à la guerre de Cent ans et les progrès incessants de la critique sur les documents relatifs à cette période de notre histoire nécessitaient une édition savante. Celle de 1863 donnée par M. Polain, outre ses inexactitudes, manquait de notes, de sommaires et de tables sérieuses.

Jean le Bel, chanoine de Liége, comme Froissart était chanoine de Chimay, naquit dans les dernières années du treizième siècle et mourut vers 1370. Il est donc plus ancien en date que le grand chroniqueur, lequel l'a souvent copié. Au point de vue historique il lui est, dit-on, supérieur par sa véracité ; mais il est difficile de ne pas le trouver inférieur comme conteur. Il n'excelle pas à peindre avec cette vivacité de couleurs et ce pittoresque de description de l'auteur des *Chroniques de France, d'Angleterre, d'Écosse, d'Espagne, de Bretagne, de Gascogne*, etc. Tout au plus pourrait-on dire de l'un comme de l'autre que « tout s'y reflète; rien ne s'y arrête ». Jean le Bel a la naïveté de l'expression, l'art d'émouvoir ou d'intéresser en écrivant avec simplicité; mais il tombe en de fréquentes redites et passe trop rapidement d'un sujet à un autre.

Le présent volume contient les événements survenus en Flandre avant la guerre de Cent ans, la première expédition d'Edouard III en France et un vif tableau du siège de Tournai. On sent qu'ici l'auteur parle en témoin oculaire.

Henri CHÉROT.

Général GOVONE. — **Mémoires (1848-1870)**, mis en ordre et publiés par son fils le chevalier U. Govone, traduits de l'italien par le commandant M.-H. Weil. Édition française augmentée de documents inédits. Préface de M. Jules Claretie, de l'Académie française. Paris, Fontemoing, 1905. In-8, XXII-568 pages, avec portrait et une carte. Prix : 10 francs.

Cet ouvrage dont le commandant Weil, familiarisé avec les choses militaires d'Italie par ses savantes études sur *le Prince Eugène et Murat*, vient de faire passer en français le texte rendu encore plus considérable par ses commentaires, s'adresse aux diplomates et aux soldats. La manière italienne est toujours un peu diffuse et tout s'en ressent ici. Mais le traducteur a résumé avec sa clarté habituelle de nombreux passages de l'original. La préface de M. Claretie et la notice biographique de M. Weil tranchent par leur netteté sur l'ensemble assez touffu du reste.

Né, en 1825, à Isola d'Asti, GOVONE, nommé sous-lieutenant en 1844, commandant général du corps d'état-major en 1867, ministre de la guerre en 1869, se démit

le 7 septembre, assez tôt pour ne pas attacher son nom à la prise de Rome qu'il avait d'ailleurs préparée. Ce fut un partisan et un ouvrier de l'Italie une, depuis l'insurrection contre l'Autriche en 1848, jusqu'au traité d'alliance entre son pays et la Prusse, qu'il négocia avec le comte de Barral, et conclut à Berlin le 8 avril 1866. On le retrouve peu après à Custozza, où sa brillante conduite à la tête d'une division atténua l'échec du général Brignone et couvrit la retraite. Sympathique pour la France qu'il aimait en camarade d'armes, ayant combattu côte à côte avec nos soldats devant Sébastopol et à Magenta, il n'en mettait pas moins au-dessus de toute considération l'intérêt de sa patrie. Habile et fin diplomate, il perça à jour avec une remarquable sagacité le double jeu perpétuel de Bismarck. La fourberie du chancelier de fer, la fausse bonhomie sous laquelle il cachait ses projets; son art de se plaindre toujours, alors qu'il s'en prenait le premier à autrui, ses changements d'attitude quand l'heure était venue de démasquer ses batteries ou que le succès avait couronné ses manœuvres tantôt souterraines, tantôt ouvertes, sont mis en plein jour par le général Govone. En même temps, l'incapacité des ministres de Napoléon n'éclate que trop à travers ces relations. La faute irréparable commise par l'empereur en ne menaçant pas la Prusse sur le Rhin, à la veille de Sadowa, est saisie sur le vif, ainsi que l'optimisme aveugle de Benedetti.

Henri Chérot.

L'abbé Perrod. — **F.-X. Moïse, évêque du Jura**. Paris, Picard, 1905. In-8, 282 pages. Prix : 5 francs.

Ce livre est d'un lettré discret qui n'aime pas la controverse. Si le lecteur n'avait point, par ailleurs, des idées sur la constitution civile du clergé, il lui serait difficile d'en avoir par l'abbé Perrod. Sans rééditer Sciout, on pouvait rappeler quelques faits, formuler quelques jugements : la biographie de Moïse n'en eût été ni moins impartiale, ni moins bien composée.

Deuxième remarque : il est dommage que l'auteur n'ait pas tenté de faire revivre, autour de l'évêque du Jura, toute son église constitutionnelle. Il y a bien un tableau du clergé qui nous fixe sur la proportion des jureurs à une date donnée. Mais ce qu'ont fait ces prêtres et ce qu'ils ont souffert, leurs efforts et leur situation, de la Terreur à l'an X, nous l'ignorons. Peut-être les éléments d'information ont-ils manqué à M. Perrod.

Il a eu au moins la bonne fortune de trouver aux archives départementales du Jura une intéressante correspondance de Moïse et de recevoir de M. Gazier une poignée choisie de lettres écrites à Grégoire. Il nous donne ces textes et les place dans leur cadre synchronique. Nous l'en remercions. Il nous permet ainsi de mieux connaître Moïse et d'entrer un peu dans la vie de cet épiscopat constitutionnel que nous connaissons encore si mal. Quoique ancien élève des Jésuites de Dôle et ancien professeur de

théologie, Moïse fut un ardent constitutionnel jusqu'à sa dernière heure inclusivement. Il détestait Le Coz et aimait fort Grégoire. De celui-ci il avait le goût de l'érudition ecclésiastique, de l'autre la passion fougueuse, de tous deux la vie pure. Le dimanche 7 février 1813, on le trouva mort dans son lit. Paul DUDON.

Georges de PASCAL. — **Lettres sur l'histoire de France.** 1re série. Paris, Oudin, 1902. In-16, 165 pages.

Après avoir attendu, et nous regrettons que ce soit vainement, les trois nouvelles séries annoncées par l'auteur, nous nous faisons un tardif mais sincère devoir de recommander à nos lecteurs la première.

Ces vingt-trois lettres sur l'histoire de notre pays sont écrites dans un esprit aussi chrétien que patriotique. D'une plume alerte et bien française, l'auteur étudie les plus graves problèmes présentés par nos origines nationales et le développement de notre civilisation catholique. C'est un essai très heureux de philosophie de l'histoire.

M. Georges de PASCAL ne se contente donc pas d'amasser des faits ; il recherche l'*idée directrice* de notre marche à travers quatorze siècles et il en fixe le point de départ au baptême de Clovis à Reims (405). A ses yeux, l'humanite prise dans son ensemble a un but, et chaque pays considéré à part a sa vocation particulière. La nôtre est toute tracée par les lettres d'Anastase II, du pape Vigile, de saint Grégoire le Grand, et il se résume en ces mots célèbres : *Gesta Dei per Francos*.

Passant à l'analyse de la *vie nationale*, l'auteur énumère ainsi les éléments entrés dans la composition de notre organisme : « D'abord l'*Église*, avec la foi qu'elle apporte et qui est l'âme de notre vie ; ensuite la *royauté*, qui est l'organe central et coordinateur de tous les mouvements, et sans lequel le corps social est frappé d'*ataxie locomotrice* ; puis la *féodalité*, qui est un premier essai d'organisation...; enfin le *peuple*, harmonieusement distribué dans ses ordres. » (P. 10.)

Les chapitres sur l'évêque, le moine, le royaume de France, les caractères de la royauté capétienne, l'hérédité et le sacre, la chevalerie et les croisades, l'apogée de la royauté avec saint Louis, sont pleins d'idées justes et résument nettement les questions. Peut-être l'auteur s'attarde-t-il beaucoup à l'éloge de la féodalité. Ses bienfaits ont-ils été aussi profonds et aussi étendus qu'il le croit ? De réels inconvénients n'ont-ils point compensé ses avantages ?

M. Georges de Pascal cultive l'histoire sérieuse ; il poursuit la vérité et rien que la vérité, rejette les légendes et n'invoque pour autorités que Guizot, M. Viollet, M. Léopold Delisle, M. Luchaire. Il entend faire œuvre de penseur et de critique. Son style est celui d'une rapide et agréable causerie, tel qu'il convenait à des articles parus d'abord dans un journal, mais que leur valeur réelle destinait à former ensuite un volume.

Henri CHÉROT.

Les *Études* ont encore reçu les ouvrages et opuscules suivants[1] :

Sainte Vierge. — *La Immaculada Concepcion*, por el P. Juan Mir y Noguera, S. J. Madrid, Sáenz de Jubera, Hermanos, 1905. 1 volume in-8, 570 pages. Prix : 9 pesetas.

— *Divine Mère et mère Patrie*. Étude mariale et française, par Léon Rimbault. 3e édition. Paris, Téqui, 1905. 1 volume in-12, 361 pages. Prix : 3 fr. 50.

Religion et Ascétisme. — *Pourquoi je suis devenu catholique*, par le Dr George-J. Bull. Préface de M. l'abbé Henri Brémond. Paris, Lecoffre, 1905. 1 volume in-12, 331 pages.

— *Le Livre de la Bonté*, par G. Marquis. Paris, Téqui, 1905. 1 volume in-12, 144 pages. Prix : 1 franc.

— *Le « Cantique des cantiques » de Salomon, défendu, éclairci et appliqué à l'union de l'âme pieuse avec Jésus*, par l'abbé Edouard Haye, prêtre habitué. Rennes, Bahon-Rault, 1905. 1 volume in-8, 78 pages. Prix : 1 fr. 50; franco, 1 fr. 70.

Apologétique. — *Les Principes ou Essai sur le problème des destinées de l'homme*, par le chanoine G. Frémont. Tome VI : *La Divinité du Christ ; ses preuves historiques ; le double témoignage de la Synagogue et de l'Église*. Paris, Bloud. 1 volume in-8. Prix : 5 francs ; franco, 5 fr. 50.

Exégèse. — *Observaciones sobre un nuevo sistema exegetico de la Biblia*, por el P. Lino Murillo, S. J. Madrid, Gabriel L. y del Horno, 1905. 1 volume in-8, 140 pages. Prix : 2 pesetas.

Écriture sainte. — *Les Épîtres catholiques ; L'Apocalypse*. Traduction et commentaire par le R. P. Th. Calmes, SS. CC. Paris, Bloud. Collection *La Pensée chrétienne*. 1 volume grand in-16. Prix : 3 fr. 50 ; franco, 4 francs.

— *Actes des apôtres*. Traduction et commentaire par V. Rose, O. P., professeur à l'Université de Fribourg. Paris, Bloud. Collection *La Pensée chrétienne*. 1 volume grand in-16. Prix : 3 fr. 50 ; franco, 4 francs.

— *L'Étude de la sainte Écriture*. Lettre de Mgr l'évêque de Beauvais, Noyon et Senlis au clergé de son diocèse. Paris, Lecoffre, 1905. 1 volume in-12, 83 pages. Prix : 1 franc.

Théologie. — *Études d'histoire et de théologie positive*. 2e série : *L'Eucharistie ; la présence réelle et la transsubstantiation*, par Mgr Pierre Batiffol. Paris, Lecoffre, 1905. 1 volume in-16, 388 pages. Prix : 3 fr. 50.

Conférences ecclésiastiques. — *Le Bon Pasteur. Conférences sur les obligations de la charge pastorale*, par Mgr Lelong. 2e édition. Paris, Téqui, 1904. 1 volume in-12, 511 pages. Prix : 4 francs.

Correspondance. — *Une page de surnaturel au concile du Vatican. La Mère Sainte-Agnès et Mgr Dupanloup*, par François Pon. Paris, Retaux, 1905. 1 volume in-18, 236 pages. Prix : 2 fr. 50.

Collection « Science et Religion ». Paris, Bloud. Volumes in-12. Prix : 60 centimes le volume.

— *De la prédestination et du sort final des païens*, par Un professeur de théologie.

1. Les ouvrages et opuscules annoncés ici ne sont point pour cela recommandés : les *Études* rendront compte le plus tôt possible de ceux qu'il paraîtra bon de faire plus amplement connaître à leurs lecteurs.

— *La Valeur apologétique du martyre*, par G. Sortais, ancien professeur de philosophie à l'école Saint-Ignace.

— *Les Articles organiques*, par J. Riché.

— *La Descente du Christ aux enfers*, par J. Turmel.

— *La Religion romaine*, par André Baudrillart, agrégé de l'Université, ancien membre de l'École française de Rome.

— *Les Premiers Ouvriers de l'Évangile*. I. *Les apôtres, les évangélistes, les prophètes, les docteurs*, par V. Ermoni.

— *Les Premiers Ouvriers de l'Évangile*. II. *Les diacres, les higoumènes, les liturgistes, les pasteurs, les prohigoumènes, les prostates*, etc., par V. Ermoni, professeur au scolasticat des Lazaristes.

— *Architecture et Catholicisme. La puissance créatrice du génie chrétien et français dans la formation des styles au moyen âge*, par Anthyme Saint-Paul, auteur de l'*Histoire monumentale de la France*.

— *L'Apologétique de Lacordaire*, par J.-D. Folghera, des Frères prêcheurs.

— *La Vie et l'organisation du clergé sous l'ancien régime*. I. *Les Réguliers*, par J. Ageorges.

— *La Jeunesse criminelle*, par P. Drillon, avocat.

— *Innocent III et l'apogée du pouvoir pontifical*, par J. Brugerette, professeur licencié d'histoire et de philosophie.

— *Les Grands Ordres religieux. Les Frères prêcheurs*, par le R. P. Fr.-H.-M. Iweins, O. P. Avec préface par le R. P. Ollivier, du même ordre.

— *Le Droit divin et la souveraineté populaire*, par M. Devès.

— *Aristote*, par P. Alfaric, professeur au grand séminaire de Bordeaux.

— *Le Triple Conflit. Science, Philosophie, Religion*, par R. d'Adhémar, docteur ès sciences, professeur à l'Université catholique de Lille.

— *Les Droits et les devoirs du père de famille*, par P. Drillon, avocat.

— *Les Saints, protecteurs du travail*, par dom Besse.

— *Les Procès de béatification et de canonisation*, par A. Boudinhon, professeur à l'Institut catholique de Paris.

— *Grégoire VII et la réforme du onzième siècle*, par J. Brugerette.

Collection « Études de philosophie et de critique religieuse ». Paris, Bloud.

— *L'Authenticité du quatrième Evangile et la thèse de M. Loisy*, par M. l'abbé Nouvelle, ancien supérieur général de l'Oratoire. 1 volume grand in-16. Prix : 2 francs; franco en gare la plus proche, 2 fr. 25.

— *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu*. Leçons faites à l'Institut catholique de Paris par M. l'abbé de Broglie. Préface et notes par A. Largent, chanoine honoraire de Paris. 1 volume grand in-16. Prix : 3 francs; franco, 3 fr. 50.

Histoire. — *Vie et correspondance de H. Taine*. Tome III. *L'historien (1870-1875)*. Paris, Hachette, 1905. 1 volume in-8, 364 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Histoire de l'émigration pendant la Révolution française*. II. *Du 18 Fructidor au 18 Brumaire*, par Ernest Daudet. Paris, Hachette, 1905. 1 volume in-8, 454 pages. Prix : 7 fr. 50.

— *Sainte Marie-Madeleine. La Tradition et la critique*, par M. M. Sicard. Tome I. Paris, Savaète, 1905. 1 volume in-8, 190 pages. Prix : 3 francs.

— *Souvenirs politiques (1871-1877)*, par le vicomte de Meaux. Paris, Plon, 1905. 1 volume in-8, 419 pages. Prix : 7 fr. 50.

— *Mes Souvenirs. La Guerre contre l'Allemagne (1870-1871)*, par le général baron Faverot de Kerbrech. Paris, Plon, 1904. 1 volume in-16, 332 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *La Question Louis XVII. La Sœur de Louis XVII.* 1re partie : *Madame Royale et l'évasion.* Conférence faite le 19 janvier 1905, à la salle Lemoine, à Paris, par Ad. Lanne. Paris, Daragon, 1905. Prix : 2 francs.

— *Les États généraux des duchés de Lorraine et de Bar, jusqu'à la majorité de Charles III (1559)*, par Émile Duvernoy. Paris, Picard, 1904. 1 volume in-8, 477 pages.

— *Le Duc de Lorraine Mathieu Ier (1139-1176).* Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, par Emile Duvernoy. Paris, Picard, 1905. 1 volume in-8, 222 pages. Prix : 4 francs.

— *La Chiesa e lo stato in Francia durante la Rivoluzione (1789-1799)*, par Mgr Adolfo Giobbo. Rome, Pustet, 1905. 1 volume in-8, 408 pages. Prix : 5 lire.

— *Histoire de la Compagnie royale des Indes orientales (1664-1719)*, par Jules Sottas. Paris, Plon, 1905. 1 volume in-18, 496 pages. Prix : 10 francs.

— *Notger de Liége et la civilisation au dixième siècle*, par Godefroy Kurth. Tome I, tome II, Appendices. Paris, Picard; Bruxelles, Oscar Schepens; Liége, Demarteau, 1905. 2 volumes in-8, 391 et 87 pages. Prix : 10 francs.

Actualités. — *Les Raisons du nationalisme*, par Léon de Montesquiou. Paris, Plon, 1905. 1 volume in-8, 268 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *La Pétition contre la franc-maçonnerie à la deuxième commission des pétitions de la Chambre des députés. Motifs et conclusions de la commission. Exposé présenté à la commission*, par L. Prache, député. Paris, Hardy et Bernard. 1 volume in-16, 362 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Le Conflit entre la République et l'Église. Lettres à un officier français sur la séparation de l'Église et de l'État*, par le chanoine G. Frémont. Paris, Bloud. 1 volume grand in-16. Prix : 3 fr. 50.

Economie sociale. — *D'où vient la décadence économique de la France?* par le baron Charles Mourre. Paris, Plon, 1905. 1 volume in-18, 458 pages. Prix : 3 fr. 50.

Education et Enseignement. — *La Crise du patriotisme à l'École*, par Emile Bocquillon. Préface de M. René Goblet. Paris, Vuibert et Nony, 1905. 1 volume in-16, 461 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Aux prêtres! Aux parents! Aux éducateurs! Lettre ouverte sur les méthodes pratiques en éducation religieuse.* Namur, Godenne, 1905. 1 brochure in-8, 15 pages.

— *Le Respect de l'enfant.* Conférence faite à l'Institut catholique de Paris, le 8 février 1905, par Moïse Cagnac. Paris, Poussielgue, 1905. 1 brochure in-18, 48 pages. Prix : 1 franc.

Biographie. — *Sœur Marie-Anne et sœur Adèle, filles de la Charité de l'hôpital Saint-Jean, à Angers, fusillées en haine de la foi au champ des martyrs d'Avrille, le 1er février 1794.* Abbeville, Paillard. 1 brochure in-32, 32 pages.

— *Un enfant du Cateau soldat et martyr: Jean-Antoine-Joseph de Villette, massacré en haine de la religion au séminaire de Saint-Firmin, à Paris, le 3 septembre 1792*, par E. Villette. Cambrai, Deligne; Paris, Amat, 1903. 1 volume in-8, 54 pages.

— *Les Filles de la Charité d'Arras, dernières victimes de Joseph Lebon à Cambrai, guillotinées le 8 messidor an II (26 juin 1794)*, par E. Misermont. 2e édition. Cambrai, Deligne; Paris, Amat, 1902. 1 volume in-8, 377 pages. Prix : 4 fr. 50.

— *Vie de la Révérende Mère Marie-Claire, supérieure de la maison-mère du Très-Saint-Cœur de Marie.* Paris, Lecoffre, 1905. 1 volume in-16, 331 pages.

— *Albert Samain, sa vie, son œuvre*, par Léon Bocquet. Paris, Société du Mercure de France, 1905. 1 volume in-16, 277 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Angélique de Mackau, marquise de Bombelles, et la cour de Madame Élisabeth*, par le comte Fleury. Paris, Emile-Paul. 1 volume in-8 écu, orné d'un portrait en héliogravure.

Droit. — *Traité de droit public international*, par A. Mérignhac. 1re partie: *Les prologomènes; les théories générales.* Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1905. 1 volume in-8, 580 pages. Prix : 10 francs.

Beaux-arts. — *Praxitèle*, par Georges Perrot, de l'Institut. Paris, Laurens. Collection *Les Grands Artistes.* 1 volume petit in-8, avec 24 gravures. Prix: broché, 2 fr. 50; relié, 3 fr. 50.

— *Lysippe*, par Maxime Collignon, de l'Institut. Même éditeur, même collection. 1 volume petit in-8, avec 24 gravures. Mêmes prix.

— *Douris et les peintres de vases grecs*, par E. Pottier, de l'Institut. Même éditeur, même collection. 1 volume petit in-8, avec 24 gravures. Mêmes prix.

Théatre. — *Sophocle : Antigone, tragédie grecque.* Traduction en vers français par A. Mouchard. Orléans, Marcel Marron, 1905. 1 brochure in-8, 71 pages.

Romans. — *Pierre et Alexis. L'Antéchrist*, roman, par Dmitry de Mérejkowsky. Paris, Calmann-Lévy. 1 volume in-18, 460 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Aline*, histoire, par C.-F. Ramuz. Paris, Perrin, 1905. 1 volume in-16, 215 pages. Prix : 3 fr. 50.

Varia. — *Notice sur les travaux de Paul Tannery*, par H. Bosmans, S. J. Louvain, Polleunis et Ceuterick, 1905. 1 brochure in-8, 35 pages.

— *Choses d'autrefois. Feuilles éparses*, par Ernest Gagnon. Québec, Dussault, 1905. 1 volume in-8 écu, 320 pages.

ÉVÉNEMENTS DE LA QUINZAINE

Mai 10. — A **Limoges**, la force armée débloque l'usine d'un fabricant, assiégée depuis plusieurs jours par les grévistes encouragés par l'inertie de la municipalité et du gouvernement.

11. — A **Gravelotte** (Lorraine), Guillaume II inaugure le monument du *Souvenir allemand*.

12. — En **Italie**, M. Tittoni expose devant la Chambre le système de pénétration économique que le gouvernement entend suivre en Tripolitaine.

13. — A **Auch**, mort de Mgr Balaïn, O.M.I. Le prélat était né le 27 mai 1828 à Saint-Victor, diocèse de Viviers.

14. — A **Châtellerault**, un meurtrier, ancien garde-chasse, assiégé dans sa maison depuis dix jours par les troupes, est pris par des curieux dans un champ où il s'était réfugié au moment où son immeuble sautait, dynamité par les soldats du génie.

15. — Dans la **Méditerranée**, la plupart des canots automobiles qui ont pris part à la course Toulon-Alger, organisée par *le Matin* avec l'appui du gouvernement, ont fait naufrage. Les équipages n'ont été sauvés que grâce aux navires de guerre mobilisés pour les accompagner.

— A **Madagascar**, le général Galliéni s'embarque pour la France.

— En **Lorraine**, à un banquet où il avait invité le cardinal-archevêque de Breslau, l'archevêque de Cologne, les évêques de Strasbourg et de Metz, l'empereur Guillaume II reçoit du cardinal Kopp la décoration du Saint-Sépulcre, en reconnaissance de sa protection en faveur des catholiques allemands de Terre sainte.

16. — A **Paris**, un nouveau rapporteur, M. Moras, est désigné dans le procès en revision Dreyfus.

— A **Lille**, mort de M. Philibert Vrau, un des principaux soutiens des œuvres catholiques dans le Nord.

17. — A **Paris**, la Chambre des députés continue la discussion du projet de séparation, reprise dès le 15, jour de sa rentrée. Elle vote l'article 4 *bis* ainsi conçu :

Ceux des biens désignés à l'article précédent qui proviennent de l'État et qui ne sont pas grevés d'une fondation pieuse *créée postérieurement à la loi du 18 germinal an X*, feront retour à l'État.

Les attributions de biens ne pourront être faites par les établissements ecclésiastiques qu'un mois après la promulgation du règlement d'administration publique prévu à l'article 36. Faute de quoi, la nullité pourra en être demandée devant le tribunal civil par toute partie intéressée ou par le ministère public.

En cas d'aliénation, par l'association cultuelle, de biens mobiliers ou immobiliers faisant partie du patrimoine de l'établissement public dissous, le montant du produit de la vente devra être employé en titres de rente nominatifs, dans les conditions prévues au paragraphe 2 de l'article 20. L'acquéreur des biens aliénés sera personnellement responsable de la régularité de cet emploi.

Les biens revendiqués par l'État, les départements ou les communes, ne pourront être aliénés, transformés ni modifiés, jusqu'à ce qu'il ait été statué sur la revendication par les tribunaux compétents.

Le paragraphe 1er de cet article consacre, on le voit, la confiscation des fondations pieuses antérieures au Concordat, et dont le revenu est d'environ 800 000 francs.

— A **Fez**, M. de Lattenbach, envoyé de Guillaume II, est reçu par le sultan.

— En **Russie**, l'amiral Birileff est désigné comme commandant général de Vladivostok ; il aura pour successeur à Cronstadt l'amiral Skrydloff.

18. — A **Paris**, la Chambre vote l'article 4 *ter* ainsi conçu :

Les associations attributaires des biens des établissements ecclésiastiques supprimés seront tenues des dettes de ces établissements ainsi que de leurs emprunts, sous réserve des dispositions du troisième paragraphe du présent article ; tant qu'elles ne seront pas libérées de ce passif, elles auront droit à la jouissance des biens productifs de revenus qui doivent faire retour à l'État en vertu de l'article 4.

Le revenu global desdits biens restera affecté au payement du reliquat des dettes régulières et légales de l'établissement public supprimé, *lorsqu'il ne sera formé aucune association cultuelle apte à recueillir le patrimoine de cet établissement.*

Les annuités des emprunts contractés pour dépenses relatives aux édifices religieux seront supportées par les associations en proportion du temps pendant lequel elles auront l'usage de ces édifices par application des dispositions du titre III.

Dans le cas où l'État, les départements ou les communes rentreront en possession de ceux des édifices dont ils sont propriétaires, ils seront responsables des annuités à échoir des emprunts afférents auxdits édifices.

19. — En **France**, M. Bienvenu-Martin demande aux évêques de faire communiquer aux maires l'inventaire du mobilier des églises que les conseils de fabrique ont refusé de délivrer à ces magistrats.

20. — A **Lyon**, les gardiens de la paix se mettent en grève à propos du taux de leurs pensions de retraite.

— De **Mandchourie**, on apprend la reprise des hostilités. L'armée russe est à Gountchouline, à 70 kilomètres de Tiéling et à 400 kilomètres de Kharbine.

23. — A **Paris**, la Chambre, qui a déjà voté hier le paragraphe 1er de l'article 5, vote aujourd'hui le paragraphe 2, malgré les protestations de MM. de Ramel et Beauregard, tant sur l'exiguïté du délai de six mois que sur la spoliation des héritiers autres que ceux en ligne directe. Voici le texte de cet article :

Les biens mobiliers ou immobiliers grevés d'une affectation charitable ou de toute autre affectation étrangère à l'exercice du culte seront attribués, par les représentants légaux des établissements ecclésiastiques, aux services ou établissements publics ou d'utilité publique dont la destination est conforme à celle desdits biens. Cette attribution devra être approuvée par le préfet du département où siège l'établissement ecclésiastique. En cas de non-approbation, il sera statué par décret en Conseil d'Etat.

Toute action en reprise ou en revendication devra être exercée dans un délai de six mois à partir du jour de la dévolution prévue au paragraphe précédent. Elle ne pourra être intentée qu'en raison de donations ou de legs et seulement par les auteurs et leurs héritiers en ligne directe.

On passe ensuite à la discussion de l'article 6 relatif aux conflits entre plusieurs associations cultuelles réclamant les biens attribués au culte.

Il porte :

Faute par un établissement ecclésiastique d'avoir, dans le délai fixé par l'article 4, régulièrement procédé aux attributions ci-dessus prescrites, il y sera procédé par décret.

A l'expiration dudit délai, les biens à attribuer seront, jusqu'à leur dévolution, placés sous séquestre.

Dans le cas où les biens attribués en vertu des articles 4 et 6 (§ 1er) seront, soit dès l'origine, soit dans la suite, réclamés par plusieurs associations formées pour l'exercice du même culte, l'attribution qui en aura été faite par les représentants de l'établissement ou par décret pourra être contestée devant le *Conseil d'État*, statuant au contentieux, lequel prononcera en tenant compte de toutes les circonstances de fait.

Dans un remarquable discours, M. Ribot dévoile les stratagèmes par lesquels la majorité tend à annuler l'article 4. Par exemple, le Conseil d'État n'est-il pas à la discrétion du gouvernement ? La Chambre, dit-il, ne saurait se déjuger sous la pression d'un parti (la délégation des gauches).

25. — A **Paris**, à la Chambre, M. Grousseau s'élève à son tour contre la competence donnée au Conseil d'État, laquelle est d'ailleurs contraire à l'histoire de notre droit. M. de Castelnau propose de reprendre le texte primitif de l'article 6.

— A **Albi**, ouverture du troisième congrès social de la jeunesse catholique, sous la présidence de Mgr Mignot. Après avoir étudié à Châlons les syndicats, à Arras les mutualités, les congressistes traitent cette année les conditions du travail de la jeunesse ouvrière.

Paris, le 25 mai 1905.

Le Gérant : VICTOR RETAUX.

Imprimerie J. Dumoulin, rue des Grands-Augustins, 5, à Paris.

NOS CATHÉDRALES

Le temps et les éléments ont ridé, rongé, noirci nos cathédrales. Sous l'œuvre des siècles et le travail du froid, du vent, du soleil et de la pluie, les vieux murs ont pris un aspect qui achève, à nos yeux, leur grâce. Nous les aimons ainsi, moins rigides que dans leur jeunesse, car leurs angles ont été adoucis par l'effritement de la pierre trop tendre, leurs soubassements polis par le frôlement des foules ou par les ondées séculaires, leurs membres colorés par les lichens et les mousses, brûlés et dorés par les étés, tandis que le rude baiser des rafales, autour des portails, usait peu à peu le visage des saints. La vénérable maison de Dieu, la vraie maison de ville de nos cités, couronnée d'ans, chargée de souvenirs, embellie de la poésie du passé, regarde avec un air de pérennité par-dessus nos maisons qu'elle domine.

Pour retrouver l'époque où d'autres yeux ont vu nos cathédrales sous la blanche parure dont parle la chronique, il faut remonter bien des siècles en arrière. Toutes nos grandes cathédrales ont surgi du sol en un laps de temps qui ne dépasse pas un siècle et que même, à part quelques rares et nobles exceptions, on peut resserrer en un espace de soixante ans, de 1180 à 1240, c'est-à-dire de l'avènement de Philippe Auguste au milieu du règne de saint Louis. Une ardeur de bâtir, une activité sans pareille, un idéal inconnu jusqu'alors de beauté, d'élégance et de pureté, un goût parfaitement sûr dans la science des proportions et de l'ordonnance, une émulation jalouse de progrès, tout concourut à faire de cette époque un moment exceptionnel dans l'histoire de l'art gothique et de l'architecture française. La découverte de la voûte sur croisée d'ogives, l'emploi rationnel de l'arc en tiers-point, l'habileté d'exécution qu'on y acquit du premier coup, changeaient d'ailleurs complètement les conditions de l'art de bâtir. Appliquée déjà dans les

dernières constructions romanes, la voûte d'ogives devint l'unique méthode de couvrir les églises nouvelles et, par une heureuse série de conséquences, permit de remplacer l'église romane, robuste, mais basse et trapue, par un édifice aérien. Les arcs doubleaux et ogifs tombant en charge sur des piliers plus forts que les courtes colonnes rondes de l'âge précédent, mais qu'un artifice rendit d'une grâce, d'une légèreté et d'une élévation surprenantes, dessinèrent un vaisseau élégant autant que simple et spacieux. Il n'y avait qu'une chose à craindre, le déversement des colonnes ; la poussée au vide en fut savamment contrariée par l'application de contreforts. Mais ceux-ci, à la différence des contreforts romans, qui appuyaient leur édifice du pied, du corps et de l'épaule, ne s'élèvent souvent qu'à mi-hauteur de la grande nef dont ils soutiennent la partie supérieure à l'aide de volées qui passent par-dessus les rampants des bas côtés. Leur masse est rassurante à l'œil, en même temps que gracieuse, car on la couronne de niches, de statues et de pinacles. Le poids des voûtes ainsi réparti sur ces organes de résistance, le rôle des murs n'était plus d'étayer, mais seulement de servir de clôture à l'édifice; on les remplaça donc, dans l'espace laissé vide entre les culées, par de larges et hauts fenestrages qui jetaient dans l'église une lumière abondante et colorée. Qu'on était loin, avec ces verrières à meneaux et à délicats remplages, de l'étroite fenêtre cintrée qui s'ébrasait dans l'épaisseur des murs!

Les premières églises construites dans ce style excitèrent une légitime admiration. On pardonne à Suger, le bâtisseur de Saint-Denis, de parler avec joie et fierté de ce *gloriosum opus* qu'il avait élevé, en trois ans et trois mois, de la crypte jusqu'à la clef des voûtes. L'abbé du Mont-Saint-Michel, Robert de Torigni, quelques années plus tard, avait vu la cathédrale que Maurice de Sully faisait réédifier si magnifiquement et il avait bien cru que, si l'évêque de Paris réussissait à mener son œuvre à terme, il ne se pourrait rien voir de plus beau par delà les monts. On ne se contenta pas de les admirer, on rivalisa à qui construirait la plus vaste et la plus sublime. Les fondateurs d'Amiens voulaient un monument qui surpassât en beauté tous les autres; le maître de l'œuvre

de Beauvais s'engageait à dépasser de cinq pieds la hauteur du grand comble de la cathédrale picarde. Il n'était pas besoin qu'un écroulement ou qu'un incendie forcât à rebâtir le vieux sanctuaire; on le jetait par terre par amour de l'idéal nouveau, par orgueil pour la cité, et mieux encore par zèle de la maison du Seigneur.

Une première floraison gothique, sous Louis le Gros et Louis le Jeune, devança la période classique, l'âge d'or des cathédrales françaises. Dès 1124, s'il faut en croire la chronique de Clarius, Henri le Sanglier posait la première pierre de Saint-Étienne de Sens, dont les plans furent dessinés par Guillaume, qui fut maître aussi de l'œuvre de Cantorbéry. Sens, métropole de Paris et, par conséquent, premier siège en dignité de l'Ile-de-France, serait donc la plus ancienne de nos grandes églises gothiques. Sa nef était terminée en 1140 et l'édifice vers 1168, sous Hugues de Touci. Notre-Dame de Noyon, à peu près contemporaine, commençait à sortir de terre vers 1150, et le gros œuvre en était achevé, en 1167, par l'évêque Baudouin de Flandre. De la vieille basilique de Fulbert de Chartres, on possède non seulement la crypte, mais encore la façade occidentale avec ses verrières, le clocher du nord jusqu'au troisième étage, l'admirable clocher Vieux tout entier et les sculptures du portail royal qui furent épargnés par l'incendie de 1194 et datent de la toute première moitié du douzième siècle. Notre-Dame de Senlis était consacrée en 1190 et il y avait près de dix ans que la construction en était parachevée. Gautier de Mortagne relevait de ses ruines la cathédrale de Laon, dès 1160; l'abside primitive en était ronde et le chœur ne comportait alors que deux travées; c'est dans le premier quart du treizième siècle qu'on lui donna ses dix travées de chœur et ce chevet plat qui la distinguent, par les dimensions et la forme, entre toutes les cathédrales françaises et en font l'un des plus nobles édifices qui se puissent voir. Nivelon de Chérizi, dans les derniers temps de Louis VII, élevait la cathédrale de Soissons, que continuait son successeur, Aimard de Provins; le croisillon sud était entrepris vers 1175 et le chœur terminé en 1212, ainsi que l'atteste une inscription qu'on y lit encore. Enfin, le chef-d'œuvre de cette première période, le chœur de

Notre-Dame de Paris, était achevé trois ans avant l'avènement de Philippe Auguste. Maurice de Sully en avait vu poser les fondations en 1163 ; il en faisait consacrer le maître-autel par le cardinal-évêque d'Albano, le 19 mai 1182.

Le domaine royal — on le verra mieux encore tout à l'heure — était la terre privilégiée d'où surgissaient ces monuments. Dans un style de transition et sous l'influence d'un art moins novateur, les autres provinces réédifiaient, elles aussi, leurs cathédrales. Le Midi, cependant, gardait les siennes, construites, la plupart, au onzième et au douzième siècle. Sur les bords de la Saône, Autun, Chalon, Lyon, au cours du douzième siècle, renouvelaient l'ancien style. Dans leurs possessions françaises, les Plantagenets faisaient fleurir l'architecture angevine : la vieille et robuste nef du Mans avait été bâtie dans le dernier quart du onzième siècle et consacrée en 1120; Saint-Maurice d'Angers, entrepris au milieu du onzième siècle, était voûté d'ogives, en 1150, par les soins de l'évêque Normand de Doué. En 1162, Aliénor d'Aquitaine posait la première pierre du chœur de Poitiers signé, en 1167, par Adam.

Lorsque l'évêque de Paris, Maurice de Sully, mourut, en 1196, la nef de Notre-Dame était à peu près achevée. Douze ans plus tard, on entreprenait la façade, simple dans son ordonnance, sévère dans sa décoration, si on la compare à quelques-unes de ses sœurs plus jeunes, mais si harmonieuse et si noble ! De belles œuvres comme Saint-Denis et Notre-Dame ouvrent dignement la série de ces admirables églises qui s'élevèrent à l'envi dans l'Ile-de-France, le berceau de notre royauté, au temps de Philippe Auguste et de saint Louis. Les grands chefs-d'œuvre de l'architecture gothique sont à peu près tous resserrés dans le pays qu'arrosent la Seine, la Marne, l'Aisne et l'Oise, à part toutefois quelques monuments de premier ordre élevés dans les fiefs mouvants de la couronne.

Vers 1172, Saint-Étienne de Bourges sortait de terre. Chartres, au lendemain de l'incendie de 1194, reconstruisait sa basilique, avec une rapidité dont on a peu d'exemples, car, dès 1198, le chœur en était rendu au culte et, vingt-deux ans plus tard, la grande rose en était déjà placée. Notre-Dame de

Rouen avait brûlé, en 1200, durant la nuit de Pâques; l'archevêque, Gautier le Magnifique, en fit jeter les nouvelles fondations en 1202. En 1206, Hervé, soixante-troisième évêque de Troyes, fait commencer l'abside de sa belle cathédrale. Jean d'Orbais, premier maître de l'œuvre de Reims, dessine, en 1211, le chevet de la merveilleuse basilique ; trente ans plus tard, le chapitre s'installait dans le chœur, au temps du maître maçon Jean le Loup, et la nef était terminée par Bernard de Soissons, avant la fin du siècle. Les travaux de la cathédrale n'empêchèrent pas quatre rois d'être couronnés dans ses murs : Louis VIII, saint Louis, Philippe III et Philippe le Bel. Guillaume de Seignelai construisait Auxerre, à partir de 1215, et l'évêque Évrard de Fouilloi, en 1220, faisait tracer sur le sol, par le célèbre Robert de Luzarches, le plan de la nef d'Amiens. Le superbe vaisseau était achevé quinze ans plus tard; le déambulatoire et les chapelles rayonnantes, vers 1247; enfin, les parties hautes du transept et le chœur, — car on finissait à Amiens par où l'on commençait ailleurs, — construites à partir de 1258, étaient terminées en 1269, sous Bernard d'Abbeville, comme en fait foi la date inscrite à la fenêtre haute du chevet.

Pendant ce temps, l'évêque du Mans ajoutait à sa nef romane un chœur grandiose, tandis que celui de Beauvais ordonnait la construction d'un sanctuaire nouveau sur le plan le plus hardi, le plus savant, le plus gracieux qu'on eût encore jamais vu.

Je n'ai mentionné ici que les plus importantes de nos églises épiscopales et n'ai parlé ni de Langres, ni de Meaux, ni d'Arras et de Cambrai, toutes deux disparues aujourd'hui, ni d'Evreux, Bayeux, Coutances, Châlons-sur-Marne, Nevers, Toulouse, Béziers et Bordeaux; la liste complète comprendrait plus de soixante noms, pendant que, dans le même temps, s'élevaient près de cinq cents églises abbatiales. Ces chiffres ont de quoi surprendre. L'artiste, non seulement s'extasie devant la conception de ce merveilleux art gothique; il s'étonne qu'on ait pu trouver alors tant d'ouvriers qui ne furent pas de simples manœuvres, mais, la plupart, d'habiles artistes dont le talent d'exécution nous ravit. Le chrétien d'aujourd'hui admire en silence l'acte de foi qui a poussé les

foules à ce que l'on a appelé une autre croisade, la croisade de l'œuvre de Dieu, de Notre-Dame et des Saints.

Plus positif, plus terre à terre, je voudrais rechercher à l'aide de quelles ressources ces monuments de l'art et de la foi ont été élevés. Des archéologues, des architectes ont donné des chiffres d'évaluation. Ils l'ont fait en connaissance de cause ; car des hommes comme Viollet-le-Duc et de Lassus connaissaient les édifices dont ils parlaient pour les avoir sondés de la base au faîte, en avoir étudié toutes les pierres et apprécié la valeur des matériaux comme de la mise en œuvre. M. de Lassus estime que Chartres, avec les dix mille statues ou figures qui l'habitent ou en gardent les entrées, coûterait, à rebâtir aujourd'hui, 125 millions de francs. Viollet-le-Duc pense que Notre-Dame de Paris exigerait une somme d'environ 100 millions ; Reims et Amiens bien davantage. Enfin, l'on ne croit pas s'écarter beaucoup de la vérité en portant au chiffre de 5 milliards le capital jeté libéralement dans les murs des cathédrales et des abbatiales bâties dans les cent ans dont nous parlons. Ce sont des sommes énormes, et qui le paraîtront plus encore, si l'on réfléchit à la manière dont elles furent recueillies. Car la France féodale n'avait point les ressources qu'un budget régulier assure à l'État moderne. Ce qui alimentait le sien, c'étaient les contributions volontaires, legs et donations de toute nature comme de toute provenance : libéralités royales, princières, seigneuriales, ecclésiastiques et laïques ; largesses des riches, oboles des pauvres. Tel est le tribut qui, par des milliers de canaux ou de minces filets, a rempli le vaste réservoir. Je n'ai pas à me défendre ici de soutenir une thèse ; mais elle se soutient sans qu'il soit besoin de polémique ; elle s'établit par la seule vertu des faits. Réunir le plus grand nombre possible de ces faits ; retrouver, autant qu'on le pouvait, le souvenir et les noms des donateurs, la nature et le montant de leurs donations, c'était, naturellement, produire les titres incontestables de propriété de ces édifices. D'autres en ont appelé à la jurisprudence et au droit civil ou canonique, ancien ou moderne, ont discuté les intentions et les actes de la Constituante. Tout cela est excellent, mais ce n'est pas là mon point de vue. Je n'ai voulu savoir qu'une chose : avec quel argent ont été

bâties, entretenues, restaurées, embellies nos cathédrales?

Ces titres de donations, on les voudrait complets, et c'est par leur série ininterrompue, s'ils s'étaient conservés, que l'on reconstituerait l'histoire de chaque église. Le plus grand nombre, malheureusement, s'en est perdu. Cependant, avec ce qui nous reste d'informations sur la matière, il est possible de répondre à la question que nous nous sommes posée.

Nous avons pour cela d'abord les *Chroniques* du temps; puis, en assez grand nombre, des documents d'archives hérités des anciens fonds ecclésiastiques. Les *Cartulaires* sont, on le pense bien, d'une précieuse utilité, par exemple ceux du chapitre d'Amiens, de Notre-Dame de Châlons, le cartulaire général de Paris. Les *Obituaires* et les *Martyrologes* ne renferment pas seulement de longues listes de fondateurs et de bienfaiteurs, mais souvent nous renseignent d'une façon très précise sur la nature des donations : tels ceux de Lyon, de Paris, d'Amiens, d'Evreux, du Mans, le *Mortilegium* d'Angers. Plus utiles encore les *Registres* ou *Actes capitulaires*, les *Inventaires et titres* des chapitres et des fabriques, ainsi que les *Comptes et délibérations* de ces corporations. Angers en possède, aux archives de Maine-et-Loire, qui commencent à l'année 1177. Rouen, Bourges et Beauvais en ont également de beaux spécimens. A Angers encore, on trouve de nombreux inventaires de fabrique, entre autres ceux des années 1297, 1391, 1418, 1424, 1467, 1501, 1525; à Beauvais, celui de 1464. Parmi les *Livres de recettes* des confréries, il faut mettre au premier rang ceux de la confrérie de Saint-René d'Angers, lesquels vont de 1581 à 1685. Mais des documents d'une valeur absolument exceptionnelle, ce sont les *Livres de comptes de l'œuvre* que quelques cathédrales ont soigneusement conservés. Le chanoine proviseur de la fabrique et surintendant des travaux y notait l'état des recettes et celui des dépenses, la provenance des ressources et la nature des travaux auxquels celles-ci étaient affectées. L'une des plus belles séries de comptes est sans contredit celle de l'œuvre de Troyes, qui existe aux archives de l'Aube et à la Bibliothèque nationale et qu'ont étudiée et utilisée MM. d'Arbois de Jubainville, Quicherat et Pigeotte; puis la série relative à la cathédrale de Sens, les comptes d'Angers (*Com-*

potus magne burse ecclesie Andegavensis), ceux de Bayeux et de Saint-Lazare d'Autun, les comptes de la fabrique de Rouen, ainsi que les *Cahiers de la Débite* de ce diocèse, enfin le *Livre* du chanoine limousin de Sérac.

On est d'ailleurs très loin d'avoir mis à profit tout ce que renferment les dépôts d'archives ; il reste sur ce sujet beaucoup d'inédit. Nos cathédrales, cependant, ont presque toutes été l'objet de monographies dont quelques-unes sont excellentes et, l'on pourrait dire, définitives. J'ai puisé dans ces dernières un grand nombre de renseignements précieux, et les autres, malgré leurs lacunes et leurs imperfections, ne m'ont pas été inutiles, tant s'en faut. A ces ouvrages, il faut joindre de nombreuses études érudites consacrées à l'art du moyen âge et publiées dans le *Bulletin monumental*, dans la *Revue de l'art chrétien*, la *Gazette archéologique*, la *Revue archéologique* et les divers recueils des sociétés savantes de nos provinces.

Que le lecteur me pardonne de lui mettre sous les yeux des noms, des dates et une accumulation de menus faits qui font ressembler ces pages à une nomenclature statistique ! On a vite fait de dire : nos églises sont à nous, puisque c'est la famille chrétienne qui les a bâties ; puisque ce sont nos devanciers, nos ancêtres dans une même foi qui les ont élevées à leurs frais, afin que nous y pussions abriter les mêmes espérances immortelles. Mais il fallait en donner la preuve. Je me suis efforcé de la fournir ici, en produisant, dans les limites que comporte une brève étude, ceux des arguments qui m'ont semblé le mieux appropriés à faire la conviction.

*
* *

Des événements comme l'incendie de Notre-Dame de Chartres sont des malheurs publics. Sous le coup de l'émotion, tout le monde est généreux. Autour des ruines fumantes on s'engagea à réédifier la basilique avec plus de splendeur que la précédente. Pour cela, l'évêque et les chanoines firent l'abandon de trois années de leurs revenus presque entiers : les rentes, les meubles, la vaisselle ecclésiastiques, constituèrent les premières ressources. Il en fut d'ailleurs presque

toujours, presque partout ainsi : le clergé s'imposait de larges contributions, sous forme d'hypothèques et d'annates. En 1277, Bernard de Castanet, évêque d'Albi, donne à la fabrique de sa cathédrale le vingtième de son revenu ; le chapitre fait de même pour vingt ans ; tous les bénéfices à vaquer dans le diocèse sont frappés d'un droit d'annate pour la même durée. A Limoges, Aimeric de la Serre léguait par testament, en 1272, 27 000 livres pour la réédification du chœur de sa cathédrale et, quelques années plus tard, à la requête du chapitre, Gilbert de Malemort affectait à l'œuvre la moitié du revenu des églises paroissiales qui, dans un laps de temps déterminé, seraient déclarées vacantes. Cette ordonnance fut renouvelée par Renaud de la Porte, Gérard Roger, Hélie de Talleyrand, jusqu'à l'achèvement du chœur vers 1324. Ainsi fait-on à Lyon, à Narbonne, à Beauvais. A Saint-Lazare d'Autun, la contribution était payée sur place aux *terriers* ou receveurs des prébendes. Un compte de l'année 1294-1295 nous informe que, de ce chef, l'imposition du chapitre avait donné 160 livres 5 sous de monnaie viennoise.

Le chapitre faisait plus : il fournissait souvent les matériaux. Ainsi celui d'Amiens, seigneur des carrières de Croissy, de Domeliers et de Fontaine-Bonneleau ; ainsi celui de Lyon, propriétaire des carrières d'Anse et de Lucenay.

Le peuple avait sa façon à lui de coopérer à la sainte entreprise : il offrait ses bras, c'est-à-dire une main-d'œuvre qui ne coûtait rien à la fabrique ; il s'astreignait à des jours et à des mois de corvées volontaires. On a souvent cité la célèbre lettre de l'abbé de Saint-Pierre-sur-Dive, écrite en 1145 aux religieux d'un petit prieuré anglais, du nom de Tutbury et décrivant l'enthousiasme populaire pour ces grands travaux ; on connaît également celle de l'archevêque de Rouen, Hugues d'Amiens, sur les associations spontanées de travailleurs. Cet incomparable élan ne se vit pas partout ; mais il en est resté, dans la mémoire populaire, de superbes exemples. D'anciens récits racontent ce qui se passa à Chartres. On y accourait de tous les coins du pays et de toutes les provinces de la France. Les routes étaient couvertes de pèlerins. Un jour, c'étaient ceux de Château-Landon en Gâtinais ; puis ceux de Pithiviers, ceux de Bonneval vers Châteaudun ; une

autre fois les Normands, puis les Bretons, qui s'établirent aux pieds de la basilique et fondèrent *la Bretonnerie* de Chartres. Il en venait même de l'étranger, d'Allemagne et d'Italie, d'Espagne et d'Angleterre. Riches et pauvres se faisaient ouvriers, portaient les pierres, le sable et la chaux. On avait vu de ces braves gens s'atteler eux-mêmes aux chariots sur lesquels ils avaient placé leurs vivres, blé et vin, et les matériaux qu'ils apportaient en présents à la Dame de Chartres, pierres, poutres, fer et plomb. C'était une ardeur indescriptible d'activité et de dévotion. De semblables enthousiasmes se virent au Mans, lors de la construction du chœur de Saint-Julien. Les femmes, dit la chronique, portaient le sable et la terre, sans se soucier de leurs atours.

Mais cet entraînement ne peut être ni général, ni durable ; une semblable ferveur est essentiellement passagère. La plupart du temps les choses se passaient tout autrement, c'est-à-dire très prosaïquement : les ressources s'amassaient et se dépensaient sou par sou, comme nous le prouvent les comptes que nous possédons encore. C'est l'*œuvre* ou la *fabrique* qui reçoit et dépense, et la fabrique est administrée par le chapitre. Le chapitre, en effet, est la personnification temporelle de l'Église, et c'est lui qui se désigne sous les appellations de *Ecclesia Parisiensis, Ambianensis, Turonensis.* C'est le chapitre qui, en réalité, bâtit la cathédrale, en trace les plans, en dirige les travaux, veille à son entretien, à sa conservation, à sa restauration, à ses embellissements. L'évêque, sans doute, n'est étranger à rien de tout cela ; il est toujours ou presque toujours le promoteur de l'entreprise et c'est pour cela que son nom s'attache à l'œuvre d'une fondation. Mais, promoteur, il n'est pas nécessairement bailleur de fonds ; la mense épiscopale et la mense capitulaire sont tout à fait distinctes, et de même que les donations n'entrent pas dans la bourse de l'évêque, il pourrait n'en rien sortir en faveur de l'œuvre de la cathédrale ; les donations de l'évêque, donations si nombreuses et si importantes, on le verra, sont de pures libéralités. Le chapitre, entre les mains de qui sont les fonds de la fabrique, traite directement avec le maître de l'œuvre, l'embauche et le paye ainsi que les divers corps de métier. Mais il est toujours représenté par un ou deux de

ses membres, nommés maîtres ou proviseurs de l'édifice, cheveciers ou chambriers, *magistri ædificii tenentes officium camere*. On pourrait dresser la liste de ces maîtres de la fabrique, comme on a fait des maîtres de l'œuvre : leurs noms méritent de ne pas périr.

Les riches offrandes, les nobles fondations, les largesses princières et royales, ne manquent pas à l'histoire de nos cathédrales. Mais avant de les énumérer, je signalerai ces dons anonymes dont la source ignorée se grossit, chaque jour, des aumônes des petites gens. L'obole des bonnes femmes a, pour une grande part, contribué, selon le mot du cardinal Eudes de Châteauroux, à bâtir Notre-Dame de Paris. Les sous qui tombent l'un après l'autre dans le tronc des églises, le montant des quêtes, les offrandes à l'autel, *oblationes altaris*, l'aumône imposée comme condition des indulgences à gagner, la petite rétribution demandée pour la vénération des reliques, tout cela constitue pour la fabrique un revenu modeste, mais d'un rendement sûr et normal. On aurait tort de le négliger ; sa continuité fait son importance. Rien ne donnera mieux l'idée de ce qu'étaient ces menues recettes, que l'état dressé, en fin d'exercice, par le chanoine comptable de l'œuvre. En voici deux ou trois exemples sommairement résumés.

Le premier provient de Saint-Lazare d'Autun et date de l'année 1294-1295 ; il embrasse en sept chapitres la totalité des recettes :

1° Imposition sur le chapitre d'Autun, 160 livres 5 sous ;

2° Recette des bénéfices vacants dans la cité et le diocèse, affectés à l'œuvre de la cathédrale par autorisation du Saint-Siège ;

3° Recette des indulgences accordées aux bienfaiteurs de l'œuvre, 24 livres 18 sous 4 deniers ;

4° Recette de la quête et de la confrérie de Saint-Nazaire au synode de la Pentecôte, 12 livres 11 sous 7 deniers ;

5° Recette du casuel, *recepta summe emergentis*, 34 livres 19 sous 6 deniers. Ce casuel s'est formé des dons de quelques particuliers : des paysans, des clercs, une femme de Cluny, des gens de Montmajour près Arles, d'autres de Saint-Just

de Lyon, des bienfaiteurs du pont de la Guillotière, qui se construisait alors avec les aumônes de toute la chrétienté;

6° Recette des troncs de l'œuvre. On trouve de ces troncs chez les curés, — c'est naturel, — mais bien plus chez Martinet, le drapier, chez Robin, l'orfèvre, chez Moreau, le poupier et chez d'autres encore. Total : 400 livres 9 sous 9 deniers.

Les dépenses de cette même année ayant excédé les recettes, le clerc proviseur de la fabrique fit, sur sa bourse, une avance de fonds; mais il eut soin de le noter en ces termes : « Doit, le chapitre d'Autun, à Robert de Claveau, 53 livres 6 sous 3 deniers viennois. »

Les *Comptes de l'œuvre de Troyes* accusent de menues recettes, toutes semblables : honoraires de messes, aumônes des confréries qui se tenaient dans la cathédrale, legs en nature, robes, manteaux, cottes et chapeaux; taxe sur les pompes funèbres ou poêles des morts; argent des chapes des nouveaux chanoines (au quatorzième siècle, la chape fut convertie en une somme de 13 livres 6 sous 8 deniers); cens et revenus concédés pour le fait de l'œuvre; recette des boîtes placées dans toutes les paroisses du diocèse au profit de la fabrique; oboles reçues des fidèles qui voulaient voir les reliques ou obtenir d'y faire toucher du linge; enfin, quêtes faites par le diocèse à l'ostension des reliques, ou perçues par les collecteurs, à l'étranger, dans les églises et hospices fréquentés par les pèlerins troyens, comme Saint-Esprit de Rome, le grand Saint-Bernard, Notre-Dame de Chartres, Saint-Jean de Jérusalem, Saint-Jacques-du-Haut-Pas, les Quinze-Vingts de Paris, etc.

Dans un livre de comptes limousin, je relève les mentions suivantes : un prêtre, 8 sous 4 deniers; un chevalier, 2 sous 10 deniers; un soldat, 7 deniers; un pèlerin, 5 deniers 1 obole; une dame de Bellac, 2 deniers; un Anglais, 8 deniers; l'archevêque de Rouen, Guillaume de l'Estrange, natif des environs d'Aubusson, 88 livres d'or; tronc de l'autel de Saint-Léonard, 112 livres 13 sous 8 deniers.

Tel est le menu casuel de nos cathédrales. A côté des offrandes modestes du peuple, voici maintenant celles des grands du monde.

La cathédrale de Chartres a été, plus qu'aucune autre, l'objet des faveurs royales et princières. En 1210, Philippe Auguste y fut faire ses dévotions. Le cartulaire de Notre-Dame nous raconte qu'on le vit se prosterner devant le *Voile de la Vierge* et, comme les gens du commun, passer en rampant sous la sainte châsse. Il laissa un don de 200 livres (à peu près 30 000 francs) et quand, en 1215, fut commencée la construction du portail royal, il promit une contribution annuelle. Ce portail, on le sait, fut élevé par les libéralités de la famille royale, grâce surtout à celles de saint Louis, qui, en outre, avait ordonné la construction d'un jubé et fondé deux autels au croisillon nord. Sa mère, Blanche de Castille, avait fait don de plusieurs verrières et de vases sacrés. Son oncle, Philippe de France, comte de Boulogne, et la comtesse Mahaut, leur fille Jeanne, la bienheureuse Isabelle, fille de Louis VIII, religieuse à Longchamp, le roi Ferdinand de Castille et Jeanne de Dammartin sa femme, l'empereur de Constantinople, Pierre de Courtenay, Richard Cœur de Lion sont au nombre des illustres donateurs; leurs statues se dressent, ou se dressaient jadis, aux pieds-droits du porche. Une largesse vraiment royale fut celle du comte de Dreux, Pierre Mauclerc, de sa femme, Alix de Bretagne, et de leurs enfants, car à leurs frais furent élevé le superbe porche méridional, et décorées de vitraux l'immense rose ainsi que les neuf grandes baies qui l'accompagnent. C'était une libéralité qui peut s'évaluer à près de 10 millions de francs. Au quinzième siècle, Louis de Bourbon, comte de Vendôme, faisait construire la chapelle qui porte son nom. A ces noms de princes, il faut joindre ceux d'une foule de seigneurs, les comtes de Chartres, Amaury de Montfort, Bouchard de Montmorency, Guillaume de la Ferté, Étienne de Langton, archevêque de Cantorbéry, qui fit poser un vitrail tout près de Notre-Dame-du-Pilier.

Nous ne sommes que médiocrement renseignés sur les fondations de Notre-Dame de Paris. On lit cependant, dans l'*Obituaire*, que le roi Louis VII accorda au chapitre 200 livres *ad fabricam ecclesie*. Le *Martyrologe* de l'église du Mans rappelle qu'en 1087 Guillaume le Conquérant, roi d'Angleterre, duc de Normandie et comte du Mans, laissa par

testament 100 livres de monnaie anglaise pour la restauration de Saint-Julien. Un autre roi, bien des années après, Charles VI, accordait au chapitre une rente de 200 livres de terre, dont 100 avec fief et justice, puis léguait à la cathédrale la somme de « dix mil francs » pour construire la croisée de l'église à laquelle on donna le nom d' « ouvrage du roy ». Jean sans Terre avait été l'un des premiers bienfaiteurs de la cathédrale de Rouen pour la reconstruction de laquelle il avait fourni 2 000 livres angevines, payables aux échiquiers. Le *Nécrologe* d'Amiens est laconique; il conserve pourtant avec gratitude les noms de Philippe Auguste et de Louis VIII, de Blanche de Castille et de Marguerite de Provence. Celui d'Evreux garde la mémoire du roi d'Angleterre, Henri Ier, du comte d'Evreux, Simon le Chauve, du roi de Navarre, Charles le Mauvais, qui, en dépit de ses méfaits, se montra généreux envers cette église, de Charles VII et surtout de Louis XI, de qui La Balue, alors évêque d'Evreux, obtint des sommes considérables pour la flèche, la lanterne, le croisillon qui fait face à la maison épiscopale, la bibliothèque, la chapelle de la bienheureuse Vierge, le revestiaire et une partie du cloître. En faveur de Saint-Pierre de Beauvais, le même prince faisait déposer 3 000 écus entre les mains de Guiot Pot, bailli de Vermandois. Le chapitre reconnut ce bienfait par l'érection d'un autel votif à Notre-Dame-de-la-Paix. Le grand *Housteau* ou la grande rose du pignon de Bourges est une libéralité du duc Jean de Berry, vers 1390. M. de Girardot, l'auteur de l'excellente *Monographie de Bourges*, affirme, mais sans indiquer ses sources, qu'après l'incendie de 1559 les travaux de réfection exigèrent 119 600 livres, que le chapitre obtint de la munificence de Henri II.

Une forme de générosité que nos rois, semble-t-il, ont affectionnée, c'était l'octroi de perceptions à prendre sur les énormes profits de la gabelle. A Reims, après l'effroyable incendie de 1481, des édits, cinq fois renouvelés par Charles VIII et Louis XII, accordèrent à l'œuvre de la cathédrale un prélèvement sur chaque minot de sel vendu dans toutes les gabelles du royaume. Le chapitre, en reconnaissance, fit ériger sur la galerie supérieure du chevet de l'édifice les

armoiries royales, qui y restèrent jusqu'en 1860. En 1496, Charles VIII attribue au chapitre de Sens, pendant dix ans, 5 deniers tournois sur chaque minot de sel vendu dans les greniers du diocèse. Cela faisait un revenu annuel d'un peu plus de 100 livres; Louis XII, à partir de 1501, y ajouta une rente de 400 livres à prendre sur les tailles et aides de Sens. Louis XI avait autorisé la fabrique d'Evreux à prélever pendant six ans « la tierce partie de 10 deniers tournois... par chacun minot de sel vendu en tous les greniers de notre duché de Normandie ». Une semblable gratification fut faite par François Ier aux cathédrales de Bourges et de Beauvais. Le droit du minot avait donné à la fabrique de Troyes, en 1508, une recette de 800 livres; de 940, en 1509, et de 1 200, en 1510. En gens avisés, les chanoines firent passer quelques petits cadeaux à quelques personnages qui pouvaient les bien servir auprès du roi et obtenir de Sa très chrétienne Majesté le renouvellement des faveurs « touchant le sel ». C'étaient, pour Mgr le gouverneur de Blois et Mgr le général Hurault, deux douzaines de fines serviettes de lin, pour empêcher que d'autres, et notamment ceux de Saint-Quentin, « ne vousissent demander l'octroi fait par le dit sire à ceste église ». Le roi concéda quatre années encore et fit don d'un terrain sur la Grand'Rue, qui permit d'asseoir plus largement les tours et les portails.

Je ne veux point observer ici que nos rois se compensent trop volontiers de leurs générosités par l'« aide ecclésiastique » et le droit de régale, mais que leurs donations n'ont aucunement le caractère d'un budget des cultes. Chez les Capétiens, au moins jusqu'à saint Louis, la fortune du roi est une fortune privée, une grande fortune féodale. Le roi n'est donc pas généreux aux frais du trésor public, mais aux dépens de sa cassette privée.

La cathédrale d'Orléans présente une particularité remarquable : c'est d'avoir été élevée presque exclusivement par la munificence de nos rois. On sait que l'édifice actuel remplace une église gothique bâtie au dix-huitième siècle par Robert de Courtenay et détruite par les huguenots. En 1601, Henri IV en posait la première pierre. Louis XIII, en 1626, faisait placer dans les baies du rond-point l'inscription : *Lu-*

dovicus XIII basilicam hanc... ære collato instauravit. C'est l'époque où l'on commençait à construire les deux façades grecques des transepts, celle du nord sur les plans d'un jésuite, le Fr. Etienne Martellange; celle du midi, sur les dessins, croit-on, d'Androuet du Cerceau. Louis XIV signa de sa devise *Nec pluribus impar* les deux roses des croisillons et, vers la fin du siècle, l'évêque d'Orléans, M. de Coislin, élevait un splendide jubé, *sumptus vere regios suppeditante Ludovico Magno.* Louis XV enfin pouvait faire graver sur les tours l'inscription *Henrici IV votum persolvit Ludovicus XV.* Les travaux s'étaient prolongés pendant un siècle et demi et avaient coûté près de 22 millions.

*
* *

Voici maintenant, groupées ensemble, celles qu'il a été le plus facile de réunir parmi les donations émanant des membres du clergé. On ne trouvera pas ici exclusivement des grands seigneurs, bien que l'Église, au moyen âge et sous l'ancien régime, en comptât pas mal et que la plupart sussent se montrer tels par leurs libéralités; mais ce qui ressort de la nomenclature bien rudimentaire que voici, c'est l'inépuisable générosité de tous ces ecclésiastiques petits et grands. Le contraire, dira-t-on, devrait étonner. — Et en effet. — Ce sont les biens de l'Église, réplique-t-on, qui retournaient à leur source. — Je le veux bien, encore que ce ne soit pas si vrai qu'on pense et que des patrimoines entiers se soient engloutis dans ces largesses, dont bénéficiaient la paroisse et la cité. Mais sans vouloir disputer sur l'origine des biens d'Eglise, il est un fait bien simple à observer, c'est que les titulaires des offices auxquels ces biens étaient attachés, curés, chapelains, chanoines, évêques, en concourant de leurs revenus à l'œuvre de la cathédrale, se privaient tout bonnement de ressources qu'ils avaient le droit d'employer à leur profit.

Il a été dit plus haut que le nom de Maurice de Sully restait attaché à la cathédrale de Paris comme celui de son vrai fondateur. Cet admirable évêque avait mis dans ces murs son

amour et son orgueil, quoiqu'il pensât plus à honorer Dieu et la Vierge qu'à perpétuer son nom; car ni lui ni ses collègues, non plus que les maîtres de l'œuvre ou les obscurs maçons ne songeaient à la postérité. Maurice de Sully, écrit l'auteur de la chronique d'Anchin, éleva ce temple somptueux beaucoup moins avec l'argent des autres qu'avec le sien propre. Il y avait à démolir la vieille église romane de Notre-Dame ainsi que Saint-Etienne-le-Vieux, à agrandir le parvis et à percer une rue reliant le Grand et le Petit Pont. Pour cela, des maisons à exproprier à gros frais; il le fit. La mense épiscopale était riche en terres, fiefs et censives; l'évêque donna largement. Sa fortune servit à l'érection du chœur. Et quand il mourut, ayant la consolation de voir achevé le principal de l'œuvre, il songea encore à léguer ce qu'il fallait pour couvrir de plomb sa chère église. A côté de ce nom, le temps ne nous en a conservé que quelques-uns, parmi lesquels ceux du chantre Albert et du doyen Barbedor.

Dans la longue histoire de la métropole de Sens, on peut relever les legs insérés aux testaments de l'archevêque Etienne Béguart et de ses successeurs, Guillaume de Brosse et Tristan de Salazar; les revenus fondés par les archevêques de Lary de Bellegarde, de Pardaillan, de Gondrin, de Montpezat, Hardouin de la Hoguette, Bouthillier de Chavigny, Languet de Gergy et le cardinal Albert de Luynes. Lors de la construction des transepts par Martin Chambiges, les chanoines, gros prébendiers, s'imposèrent collectivement à 80 livres, pendant cinq ans. L'archidiacre de Sens donnait 80 livres pour le portail sud et l'archevêque 42 pour l'ardoise; l'archidiacre d'Etampes 100 livres pour la charpente du portail nord. La vieille tour de plomb coûtait un entretien considérable, dont les frais étaient assumés par les riches offices de la Chambre et de la cloîtrerie.

Mille péripéties ont traversé la construction de la cathédrale de Troyes. Commencée au treizième siècle, elle attend encore son achèvement. Elle a des parties fort élégantes et pourtant l'exécution, au dire des architectes, en est défectueuse, faite avec une parcimonie qui trahit l'insuffisance des ressources. On trouve dans ses livres de comptes de belles donations, celles entre autres de l'évêque Louis Raguier qui,

outre des sommes importantes, légua à la fabrique ses bois de Macé[1]. Mais l'œuvre ne marchait qu'à force de quêtes et d'appels aux gens de bien, c'est-à-dire aux curés et chanoines. Le clergé résolut de recourir à la munificence royale; mal lui en prit, car il y perdit la direction et le contrôle des travaux de sa cathédrale.

Sur un terrain donné par la corporation des pelletiers lyonnais l'archevêque Josserand, dit l'*Obituaire*, entreprit, vers 1110, la reconstruction de l'ancienne primatiale de Saint-Jean. Le chœur en fut construit aux frais du prélat avec de superbes blocs de marbre poli, parfois ornés d'inscriptions antiques et qu'on allait choisir à Fourvières dans les ruines du Forum de Trajan. Vers 1150, le chambrier de la cathédrale, Ilion, abbé de Saint-Just, et le prêtre Rotbold faisaient décorer le portique de peintures et de mosaïques. Vers 1170, les transepts et la nef absorbaient de grosses sommes, mais les donateurs étaient généreux : les archevêques Renaud de Forez, Robert d'Auvergne, Aimeric Guerry, Philippe de Thurey, Philippe de Savoie et le cardinal Jean de Talaru; puis les Guinel, les de Colonges, les Garin, les Guichard, les Roux, les Bonart, les Laurent d'Izeron et une foule de clercs dont on ne peut pourtant pas aligner tous les noms. L'un abandonne son revenu d'un an; l'autre entretient sur le chantier un ouvrier maçon; un troisième fait cadeau de 7 quintaux et demi de nitre; on met les bénéfices à la disposition de la fabrique; Arnoud de Fontanes cède tous ses droits patrimoniaux dans les paroisses de Chasselay, Poleymieux, Curis, Saint-Germain au Mont-d'Or; le chapitre métropolitain s'engage à faire chanter une messe votive journalière; les nouveaux prêtres en promettent chacun sept et de nombreuses abbayes, Ainay, L'Ile-Barbe, Saint-Rambert, La Bénissons-Dieu, en offrent cent chacune.

Les ressources n'excédaient pas les besoins. Ce fait nous a été révélé par une curieuse enquête sur la fortune du chapitre métropolitain, ordonnée par Clément VI. Le document est aux archives du Rhône et il a été fort bien mis en lumière par M. G. Guigue. Les revenus en nature consistaient en

1. On me dit que ces bois ont été restitués à la fabrique, après la Révolution, et qu'ils sont encore en sa possession.

1 400 ânées de froment, 2 200 de seigle, 250 d'orge, 880 d'avoine, 15 de noix, 3 de châtaignes, 1 450 poules, 220 poulets, 40 pigeons, 100 lapins, 60 anguilles, 4 lamproies, 70 animaux divers, 2 ânées d'huile, 20 livres de poivre, 120 livres de cire, 40 faix de foin, 5 000 ânées de vin et 300 œufs. En espèces, cela faisait à peu près 6 000 livres d'alors, qui étaient à joindre à 4 000 livres perçues en deniers à raison de cens, dîmes, usages, patronages, péages, chasses, ventes, reconnaissances, amendes, émoluments de sceau. Sur ces 10 000 livres, 7 300 étaient frappées d'affectations spéciales, fondations, anniversaires, pensions, aumônes, gages du bailli, des juges ordinaire, d'appel et criminel, du procureur, salaires des notaires, avocats et procureurs entretenus à la cour de Rome, des officiers et gens commis à la garde des terres d'Eglise. 600 étaient prélevées pour l'œuvre de la cathédrale et le reliquat, soit 2 100, réparties entre les membres du chapitre. Qu'on ne croie pas, ajoute le rapport, qu'un chanoine comte de Lyon puisse vivre avec cela selon son rang et sans patrimoine personnel. Et ceci nous prouve que le meilleur des ressources de l'œuvre, c'étaient les aumônes.

La cathédrale Saint-Just de Narbonne, tout inachevée qu'elle est, rappelle dans le Midi les plus beaux édifices du Nord. Ses proportions appelaient de grandes ressources. Il y fut pourvu par de belles donations des archevêques Maurin, Gilles Aycelin, Gausbert de la Vallée; puis par une convention de 1267 entre l'archevêque et le chapitre, stipulant un engagement de la part du premier de 3 000 sous tournois sur ses revenus et de la part du second de 50 livres tournois. Plus tard, cette contribution annuelle fut portée pour chacune des deux parties à la somme de 3 000 livres.

Sainte-Cécile d'Albi doit immensément à la libéralité du cardinal Louis d'Amboise, qui en fit bâtir à ses frais le chœur et la belle clôture, puis exécuter par des artistes venus d'Italie les merveilleuses peintures qui furent achevées par Charles Robertet.

Saint-Etienne de Bourges se distingue par la richesse de ses fondations et de ses chapellenies. Là, comme ailleurs, les murs s'élevèrent grâce aux larges contributions des membres de cette église. Pour ne parler que de la tour Vieille ou

tour Sourde, l'achèvement au quinzième siècle en coûta des sommes considérables à l'archevêque Guillaume de Cambrai. Le chapitre, pour les travaux de consolidation, y dépensa plus de 10000 livres. En 1506, la tour s'écroula, entraînant plusieurs voûtes de la nef et écrasant le portail. Pendant la reconstruction, près de cent cinquante ouvriers travaillaient journellement au chantier de l'œuvre : maçons, manœuvres, croteurs ou terrassiers, charpentiers, bouchetons, scieurs de long, carriers, charretiers, maîtres d'œuvre, contrôleurs, sculpteurs ou ymaigiers. Tout fut payé — on n'était plus aux âges de foi — depuis le dernier manœuvre jusqu'au chanoine chargé de surveiller les travaux, jusqu'aux prédicateurs chargés des sermons de charité en faveur de l'œuvre. Les comptes de la confrérie portent 35 sols au prieur des Jacobins pour avoir recommandé et prêché, en ses sermons de l'Avent, la confrérie de l'église. Cette confrérie rapportait bon an mal an 600, 700, 800 livres, auxquelles les quêtes, troncs, pardons, n'ajoutaient que d'assez minces recettes. Le plus clair venait d'une rente de 3000 livres sur l'archevêché et d'emprunts périodiques dont s'obérait le chapitre et qu'il ne parvenait à éteindre que grâce aux largesses particulières que lui apportaient opportunément quelques grasses successions.

Les *Inventaires* publiés par M. de Farcy sur le trésor, le mobilier, les broderies et les tapisseries de Saint-Maurice d'Angers permettent de placer cette cathédrale au nombre des plus luxueusement dotées par ses ducs, ses évêques, ses chanoines. Quant aux donations faites à l'œuvre, il suffira de rappeler qu'un des évêques d'Angers consacra 800 livres à faire voûter d'ogives sa cathédrale ; que les transepts furent bâtis, au douzième et au treizième siècle, presque exclusivement avec l'argent du chapitre et de l'évêque Guillaume de Beaumont ; que les réparations nécessitées par l'incendie de 1533 et qui atteignirent une première somme de 17406 livres furent payées par des libéralités particulières qui n'étaient pas étrangères au clergé ; que celles de la lanterne et du pignon coûtèrent 15000 livres au doyen François de Chateaubriant.

J'ai dit plus haut quels élans de générosité avaient en-

traîné les princes et le peuple à la reconstruction de Notre-Dame de Chartres. La longue série des largesses ecclésiastiques est inscrite sur les verrières et dans le *Nécrologe* de cette basilique. On y relèvera les noms de tous les évêques, depuis le fondateur, Renaud de Mouçon, jusqu'à celui du consécrateur, Pierre de Minci; ceux pareillement de beaucoup de clercs qui laissaient leur avoir à la Bonne Dame. Il ne faut pourtant pas oublier Guillaume de Pontlevoy, prêtre et chanoine, qui voulut que sa maison de la rue des Vasseleurs et toutes ses propriétés d'Archevilliers fussent vendues et le prix donné à l'église. A la même époque, et par testament du 11 juillet 1311, Guillaume de Chaumont, originaire de Sens et archidiacre de Chartres, léguait une part de sa fortune à la fabrique. A la même époque encore, Messeigneurs du chapitre construisaient au chevet de l'église le bel édifice à deux étages qu'on appelle la chapelle de Saint-Piat; puis ils décidaient l'érection de l'admirable clôture du chœur, à laquelle travaillèrent tant d'habiles ymaigiers et tailleurs en pierre et en marbre.

Saint-Pierre de Beauvais offre cette particularité d'un chœur reconstruit magnifiquement deux fois. Pour le premier, l'évêque Guillaume de Grez s'était imposé de lourds sacrifices; pour relever le second, les chanoines se dépouillèrent généreusement; de 1284 à 1338 l'énorme somme de 80 000 livres fut versée à la fabrique. Au seizième siècle, ce fut l'élégante flèche de la croisée qui s'écroula à son tour; elle avait 35 pieds de plus que celle de Strasbourg et sa restauration exigea des ressources avec lesquelles on eût pu construire une nef. Le chapitre encore donna de son superflu, contracta des emprunts, se défit, du consentement du cardinal de Bourbon, de l'hôtel de Beauvais, situé à Paris, rue de la Verrerie, ce qui lui rapporta 30 000 livres. Le cardinal faisait abattre du bois dans les forêts de l'évêché et son successeur, Nicolas Fumée, donnait 1 000 écus d'or.

A l'époque où Albéric de Humbert entreprenait de remplacer la vieille cathédrale carolingienne de Hinkmar, tous les suffragants de Reims rebâtissaient leurs cathédrales : Soissons, Laon, Beauvais, Noyon, Senlis, Amiens, Arras,

Châlons, Cambrai, Tournai. La métropole ne pouvait donc compter que sur elle-même pour le splendide édifice qu'elle rêvait. Nous voudrions être mieux renseignés sur ses ressources; il est du moins certain qu'elles abondaient pour permettre la rapidité avec laquelle les travaux furent poussés; car il faut se ranger à l'opinion tout récemment émise, sur de si bonnes preuves, par M. Demaison, que la nef, en 1300, était achevée telle que nous la voyons aujourd'hui et qu'il ne manquait au portail que le couronnement de la galerie des Rois et les étages des tours.

Amiens possède une histoire mieux connue. L'industrieuse et prospère cité, jalouse d'éclipser ses rivales, traçait de premier jet un plan que sa richesse et celle de son clergé pouvaient seules avoir l'ambition de réaliser. Il était décidé que l'église voisine de Saint-Firmin serait déplacée et l'Hôtel-Dieu transféré dans un autre quartier de la ville. D'aussi vastes projets supposaient de belles finances. De fait, plus qu'ailleurs, il me semble, les fidèles rivalisèrent de générosité avec le clergé. Geoffroi d'Eu donna plusieurs de ses maisons et maint personnage imita la libéralité de l'évêque. Le seigneur de Vignacourt, une dame Marie de la Ferté, Robert de Boves, Bernard de Moreuil, le vidame d'Amiens, Enguerrand de Picquigny, de notables bourgeois, parmi lesquels Drieu Malherbe, qui fut maire en 1292, Liénard le Sec, qui le fut quatre fois, de 1296 à 1309, Augustin de Louvencourt et sa femme, damoiselle Barbe Gamin, les Saint-Fuscien, des préposés aux aides, des contrôleurs à la gabelle, des marchands drapiers, tanneurs, orfèvres, « les bonnes gens des villes d'entour Amiens qui vendent waides », c'est-à-dire les guédiers, contribuaient par cens, dîmes, rentes et terres. Cependant la nef, le chœur, le déambulatoire achevés, et la façade élevée jusqu'au-dessus de la grande rose, les travaux restèrent longtemps en suspens. Ce fut l'évêque Jean de Cherchemont qui les reprit et couronna la tour sud. Les dépenses furent couvertes par une imposition sur les terres de l'évêché. Une charte de 1233 témoigne de la prospérité du chapitre, qui voit par la libéralité divine se multiplier entre ses mains les biens de la terre. Un compte de 1357-1358 nous informe qu'il possédait alors des cens sur

vingt-trois maisons sises à Amiens. A ces revenus, les chanoines picards ont de tout temps ajouté leurs contributions volontaires. Elles abondent, et l'on n'a que l'embarras du choix. Pierre Alays, docteur *in utroque*, lègue son meilleur manteau, son peliçon, son habit fourré de martre avec ses meilleures capuces, son meilleur surplis, sa meilleure aumusse et sa meilleure chape; mais de plus un verger avec ses dépendances, sis à Saint-Maurice. Pierre Caignet, écolâtre d'Amiens, lègue de bonnes houppelandes fourrées de martre, son caperon et son domino, puis la maison où il demeure et celle qui est située devant « Saint-Fremin le Confez à l'enseigne de la fleur de lis; Pierre Wallet, chapelain, le tiers de ses biens pour réparer le pavement d'icelle église ». Et combien d'autres il faudrait citer! Force est de se borner aux plus célèbres. Tel cet Adrien de Hénencourt, prévôt du chapitre, vrai Mécène, riche, intelligent et généreux. On lui doit ces admirables travées de la clôture du chœur qui représentent l'histoire de saint Firmin et les ravissantes peintures qui décoraient jadis la chapelle Saint-Eloi. Les hauts-reliefs de *Saint Jacques le Majeur* et des *Vendeurs du Temple* furent payés par la succession des chanoines Guillaume aux Couteaux et Jean Witz. Les incomparables stalles, que Viollet-le-Duc estime à 500 000 francs, furent commandées par le chapitre et payées de ses deniers auxquels s'ajoutèrent les contributions volontaires de quelques chanoines. Le doyen donnait 100 livres, le prévôt 50, Briois, archidiacre de Ponthieu, son demi-gros d'une année, le pénitencier 10 livres, un autre 100 sous, Guillaume aux Couteaux 80 livres, à condition que l'ouvrage se poursuivît sans délai.

La cathédrale d'Evreux est une contemporaine d'Amiens. Robert de Roye avait obtenu d'Innocent III des bulles de pardon pour les bienfaiteurs et commencé l'édifice; mais les vrais constructeurs en sont Raoul II de Cierrey et Jean de la Cour d'Aubergenville. Le joli portail du nord, dessiné par Jean Cossart, est dû aux libéralités des deux prélats Le Veneur de Tillières. Pour élever la tour du nord, le chapitre s'imposa, pendant douze ans, une contribution de 1 000 écus et un chapelain, François Martin, greffier de l'officialité, souscrivit généreusement 30 000 livres.

Je ne citerai qu'un fait relatif à la cathédrale de Bayeux, d'une si remarquable élégance dans ses moyennes dimensions. La tour carrée qui surplombe la croisée était depuis longtemps restée en suspens, quand Louis de Harcourt s'offrit à la terminer à ses frais. Le chapitre lui vota des remerciements unanimes et lui promit un mémento quotidien à la messe capitulaire, avec une place pour sa sépulture, dans l'enceinte du chœur, auprès du grand lutrin. Le fabricier et pénitencier de Bayeux, Nicole Michel, a conservé dans son registre les comptes de l'œuvre, depuis le 1er octobre 1477, « auquel ledit œuvre fut commencé, jusqu'au même jour d'août l'an 1479, dedans lequel jour il fut achevé..., le tout du bien et denier de très révérend père en Dieu Mgr Loys de Harcourt patriarche de Jérusalem ».

Vers 1229, Notre-Dame de Rouen était terminée dans ses parties essentielles par Robert Poulain. La vieille primatiale normande compte une lignée particulièrement illustre d'archevêques grands seigneurs qui ont noblement doté leur métropole. Leurs largesses éclipsent, naturellement, celles du chapitre, mais ne sauraient pourtant les faire oublier. Les chanoines, à diverses reprises, ont abandonné à la fabrique une large part de leurs rentes, aidé à construire la flèche et la tour de Beurre, fondé des chapelles et administré de tout temps avec sagesse et entente les ressources de l'œuvre. Citons au moins deux de ses membres : le chanoine Gorren qui, vers 1408, faisait bâtir la porte Saint-Jean, englobée plus tard dans de plus vastes constructions ; le chanoine Guillaume Cappel. Celui-ci avait été nourri dans la chicane, occupant les fonctions d'avocat en cour d'Eglise et de conseiller à l'Echiquier. Avant de mourir, il donna à la fabrique sa maison des Trois-Mores assise auprès du portail des Libraires ; une belle maison qu'il avait en la paroisse Saint-Nicaise à l'image de Notre-Dame ; enfin sa demeure canoniale qu'il laissait aux enfants de chœur qu'il avait toujours aimés, afin qu'ils y demeurassent à perpétuité. L'archevêque Guillaume de Flavacourt, en 1280, entreprenait les deux portails si admirés des Libraires et de la Calende. Les deux Georges d'Amboise faisaient les frais de la décoration du grand portail. Georges II, quand fut décidée la reconstruction de la flèche,

hypothéqua jusqu'à la concurrence de 80 000 livres ses terres de Bussi, la Chappe, Chippes, Cernon. En 1473, l'archidiacre Philippe de la Rose offrait les somptueuses *carolles* qui clôturaient le chœur; le cardinal de Vendôme complétait la donation et le cardinal d'Amboise léguait par testament 60 000 écus au soleil qui lui étaient dus par M. Claude d'Annebault, amiral de France, pour les employer à l'achat d'un *Sancta Sanctorum*; Georges Ier faisait fondre la cloche qui porte son nom, la plus grosse des cloches de France et qui s'entendait « de 8 lieues loin sur rivière ». Elle fut hissée dans la tour de Beurre. Onze autres cloches, dons de prélats et d'abbés, composaient ce que les Rouennais appelaient « l'émeute de la tour Saint-Romain ». Les orgues étaient un présent de l'archevêque Robert de Croismare et les stalles, au nombre de quatre-vingt-huit, avaient été données par le cardinal d'Estouteville : les comptes de la fabrique évaluent le travail à près de 8 000 livres. Les comptes également fort détaillés du mausolée des d'Amboise se montent à 40 000 francs.

Si l'on en juge par le grand nombre de donateurs inscrits *in memoriam* dans le *Martyrologe* et les *Actes des évêques* du Mans, peu d'églises ont été aussi aimées que celle-ci. Depuis l'évêque Vulgrin, pour ne pas remonter au delà du onzième siècle, c'est une longue série de fondations et de donations qu'on ne peut songer à reproduire même en abrégé. Maisons, terres, objets précieux, dons en nature ou en bonnes livres mancelles, il n'est point d'évêque et presque point de chanoine qui ne laisse quelque chose à Saint-Julien. Un chanoine du temps de Guy le Breton, Hamelin d'Asnières, possède une assez belle notice dans le *Martyrologe* et il la mérite pour ses bienfaits. Car il donna une table de vermeil pour l'autel de Saint-Julien, deux maisons en pierre et une en bois, des vignes, 84 marcs d'argent pour un ciborium sur le tombeau du saint, 80 livres mancelles pour le luminaire de la Vierge, une maison dans le cloître et un pré à Saint-Pavace. L'archiprêtre Simon de Loches lègue 100 sous tournois, Payen de Challes 100 pour la grosse cloche, le sacriste Pierre 60 livres mancelles et 2 marcs d'or, Herbert de Pirmil 1 100 sous pour la fabrique, puis des vignes à Baujean et des revenus sur ses maisons de la Grand'Rue, ainsi que sur celles qui

avoisinent la tour Royale et la cathédrale. Un autre confrère, Simon de Mincy, donne ses belles maisons de la rue Héraud. De la vieille cathédrale romane, il ne reste plus que la nef avec ses collatéraux et les bases des transepts. L'érection du chœur fut le point de départ de nouvelles générosités. L'archidiacre de Montfort donne 400 livres, Jean de la Forêt 1 000. Jean Grémelin, Gillaume de Lucé, Etienne du Tertre, Joibert, Jean de Longpré, Simon Suard, Guillaume Chaignon et beaucoup d'autres gros et petits bénéficiers étaient aussi libéraux. Le cardinal de Luxembourg ajoute présent sur présent, demandant seulement pour récompense que « sa pouvre et méchante charogne » fût enterrée près de l'admirable jubé qu'il avait fait construire.

JULES DOIZÉ.

(*A suivre.*)

LE P. JACQUES SALEZ ET SON COMPAGNON

MARTYRS DE L'EUCHARISTIE

(*Aubenas, 7 février 1593*)

RAPPORT PRÉSENTÉ AU CONGRÈS EUCHARISTIQUE DE ROME, LE 5 JUIN 1905

« Quidam non incongruè sanctum hunc virum expresserunt manu complexum hostiam divinam velut proprium suæ testificationis insigne. »

(*Synopsis vitæ P. J. Salesii...*, p. 68.)

« Il Padre Salesio della Compagnia di Gesu si sentiva consolare in solo parlare del SS. Sacramento non si saziava mai di visitarlo... E meritò alla fine di morire per mano degli Eretici, mentre defendeva la verità del Sacramento Oh ! avessi anch' io la sorte di morire per si bella cagione. »

(S. Alph. de Liguori, *Visite al SS. Sacramento*, XVII.)

Il y a quelques jours à peine, pendant le mois de mai qui vient de s'écouler et à la veille de ce congrès eucharistique, nous avons vu sortir des presses romaines les premières feuilles de procédure [1], les premiers travaux préparatoires à l'introduction de la cause de deux martyrs, qui portent dans l'histoire le nom de « martyrs de l'Eucharistie » : le P. Jacques Salez et son compagnon, religieux de la Compagnie de Jésus, mis à mort par les hérétiques, en haine de la foi, à Aubenas, en l'an 1593. Qu'il soit permis à ceux à qui le succès de cette cause tient au cœur de voir dans ce rapprochement un heureux augure, quelque chose de plus encore : une circonstance opportune pour rappeler l'héroïque sacrifice de ces deux martyrs, pour le faire connaître à ceux qui l'ignorent, pour demander à tous des vœux et des prières en faveur d'une cause qui se rattache étroitement au culte du très saint Sacrement de l'autel.

Rien de saillant aux regards humains dans la carrière de ces deux héros de l'Eucharistie : elle se résume en quelques

1. 12 mai : *Summarium...*; 25 mai : *Informatio super dubio an sit signanda Commissio introductionis causæ.*

mots : ils vécurent l'un et l'autre en religieux exemplaires. Le P. Salez fut tour à tour professeur de philosophie et de théologie, controversiste et prédicateur. Il meurt à trente-sept ans. Le Fr. Guillaume, son compagnon, est du même âge ; sa vie s'est écoulée dans les obscurs emplois de frère coadjuteur. Aucun éclat, aucun miracle, rien de ce prestige que donnent la naissance, les hautes charges, les succès dans les ministères ou d'extraordinaires talents ; mais, sous les dehors d'une vie commune, l'exercice constant de la mortification, de la patience et de la charité, vertus qui, dans les desseins de la Providence, les préparaient à leur dernier sacrifice. Cette charité, dont ils donnèrent, en mourant, le plus éclatant témoignage, ils en puisaient l'inspiration et ils l'entretenaient dans une ardente dévotion au sacrement de l'Eucharistie, et c'est par ce caractère spécial de leur sainte vie qu'ils se recommandent à l'attention des membres de ce congrès.

Le P. Salez a vécu pendant la seconde moitié du seizième siècle ; il est mort vers la fin des guerres religieuses qui se terminent par la conversion du roi de Navarre, au moment où le calvinisme, qui a rêvé la conquête de la France, voit cette proie lui échapper : c'est dire qu'il appartient au plein de la période violente de combat. Or, quel est le caractère de cette formidable hérésie du seizième siècle ? Ce n'est plus à telle ou telle partie isolée du dogme qu'elle s'attaque, c'est l'Église tout entière, dans ses institutions et sa foi, contre laquelle elle se précipite en un assaut furieux mais habile, dirigeant ses coups, concentrant toute sa violence contre les citadelles, les places fortes ; dans l'homme, le libre arbitre ; dans l'Église, Jésus réellement présent par le sacrement de l'Eucharistie, avec l'espoir de donner plus sûrement la mort, si elle réussit à frapper au cœur. Or, chose remarquable, à cette même époque, le Saint-Esprit souffle au cœur des saints un plus grand amour envers ce même sacrement, un plus grand zèle pour le défendre. C'est leur caractère commun ; même chez les contemplatifs, cette dévotion garde quelque chose de militant ; ils adorent pour réparer, ils prient pour écarter le fléau de l'hérésie et soutenir les forces de ceux qui combattent. Si l'on voulait représenter en un tableau l'Église au seizième siècle, à la manière des vastes synthèses de Raphaël, il faudrait placer

au centre l'Eucharistie, comme dans *la Dispute du saint Sacrement*, grouper autour les anges adorateurs, tels que les Stanislas Koska, les Louis de Gonzague, les Jean Berchmans ; on verrait au second rang les apôtres et les docteurs et enfin, au postes avancés, les apologistes et les martyrs. Tous ces titres, l'histoire les revendique pour notre héros.

« Déjà, dans son enfance, écrit son historien, Jacques Salez se plaisait aux choses de vertu. A l'âge de huit ans à peine, il portait une telle affection au saint Sacrement que sa plus douce joie était de consacrer plusieurs heures de suite chaque matin à servir les prêtres à l'autel, avec la dévotion d'un ange[1]. » Le voici maintenant entré au collège de Billom, parmi les « pauvres » de Mgr du Prat, fondateur de ce collège, le premier de la Compagnie de Jésus en France. Il a treize ans, c'est en l'année 1569. Coïncidence providentielle ! Cette même année, dans ce même collège de Billom, le P. Auger établit la dévotion des Quarante heures, — c'est la première fois en France, — et ce jeune enfant emportera des fêtes qui furent alors célébrées un souvenir ineffaçable. Il a vu, pendant sept jours entiers, une foule innombrable de fidèles qui se succèdent autour de l'autel ; c'est déjà quelque essai de l'adoration perpétuelle ; et pour qu'il n'y ait point d'interruption dans ces hommages, la nuit même et malgré les rigueurs de l'hiver, sur le seuil de l'église fermée, on vient encore adorer et prier. Dans les nombreuses processions qui marquent l'inauguration de ces fêtes des Quarante heures, Jacques Salez, mêlé à ses jeunes condisciples, s'avance à son tour, vêtu de blanc, les pieds nus et une torche à la main, heureux de glorifier par ces actes de foi et d'humilité, Jésus dans l'Eucharistie, qu'il a reçu naguère pour la première fois[2]. On verra plus

1. Odon de Gissey, *Recueil de la vie et martyre du P. Jacques Salez et de Guillaume son compagnon*, chap. I. Toulouse, 1627.

2. *Chronique du collège de Billom, 1568-1569*, par Joannes Pionœus, *arch. dom.* — Sur l'origine des Quarante heures, cf. Tranquillino Moltedo, *Vita di S. Antonio Zaccaria*, chap. VI, p. 188. Firenze, 1897. Cette dévotion, qui commence à Milan en 1527, est développée plus tard par saint Ant. Zaccaria et presque en même temps par le capucin P. de Ferno. Elle apparaît pour la première fois dans le collège des Jésuites, en 1558, au collège de Macerata. Le P. Auger a pu en prendre l'idée dans la haute Italie, chez les Barnabites. (Il y a une lettre de lui aux Barnabites de Milan, chez lesquels il a reçu

tard la dévotion de cet enfant envers le saint Sacrement croître et s'épanouir jusque dans les fleurs empourprées du martyre. Si on en recherche les origines et les premières racines, c'est à ces années d'enfance qu'on les trouvera, dans les attraits surnaturels qui attachèrent son cœur au service des autels et dans les fortes impressions que lui laissèrent pour la vie le zèle et la piété de ses maîtres.

Au sortir du collège de Billom, Jacques Salez, âgé de dix-sept ans, entre au noviciat de la Compagnie de Jésus ; cette carrière religieuse qui commence se terminera dans une vingtaine d'années. Or voici comment elle se trouve résumée par le P. de Gissey. Son sujet lui a fourni peu de particularités historiques intéressantes, peu d'événements ; il n'a donc pas laissé d'histoire proprement dite, mais un tableau moral, qui est déjà caractérisé tout entier dans les rares chapitres de sa biographie : *De la dévotion et bons propos du P. Salez ; — De l'amour divin dont ardoit le P. Salez ; — De la sainte affection qu'il portoit au prochain ; — De l'affection du martyre qui ardoit au P. Salez ; — De l'affection singulière du P. Salez à l'endroit du saint Sacrement.* On le voit, le biographe épuise les ressources de la langue pour répéter en termes divers cette unique et même chose : l'amour, un « amour qui ardoit ». C'est bien là, en effet, le fruit que Jacques Salez a retiré de sa dévotion au Sacrement de l'autel. C'est

l'hospitalité. [*Arch. de Bréra.*]) Le collège de Billom ne fut pas le seul où le P. Auger institua les Quarante heures : la fin de cette chronique parle encore d'autres villes, puis se termine par ces mots, où il y a évidemment des réserves à faire : *ac pene in omnibus Galliæ civitatibus.* L'auteur entre dans les moindres détails de ces cérémonies. Il signale en passant les grâces obtenues. Les prières ont commencé à la Saint-Michel, 1558. Ce jour-là un chef hérétique, qui s'avançait avec six mille hommes pour venir mettre le feu au collège, rebrousse subitement chemin, et quelque temps après, son armée est taillée en pièces. Plus tard, autre fête, celle qui termine les sept jours de prières solennelles : « Hunc diem ex calculo intelleximus eumdem fuisse qui mortis Condœi principis victoriæque ab eo reportatæ. » On remarque encore comment de nouvelles prières d'adoration du saint Sacrement sauvèrent la ville et le collège de l'armée de Morat qui voulait, disait-il, « chasser les renards et détruire leur repaire ». L'auteur conclut par cette réflexion : « Jam, vides, Pater (il écrit à saint François de Borgia), nondùm prorsus desperatam esse Galliam, nondum omnes curvâsse genua ante Baal, neque vero hæc solum Billomi fieri putes sed in plerisque Galliæ civitatibus. » Le P. Auger institua les Quarante heures à Paris, en 1574. (Prat, *Maldonat*, p. 345.)

le sacrement de l'amour et en même temps la leçon vivante et perpétuelle du sacrifice. « Le P. Salez, écrit son biographe, ne laissait passer aucun jour qu'il ne présentât supplication très humble à la Majesté divine aux fins d'obtenir d'icelle la grâce du martyre, et partant, chaque jour, il s'alloit prosterner devant le saint Sacrement, demandant la même grâce par les plaies du Roy des martyrs[1]. »

« En effet, continue le même auteur, l'une des pièces les plus remarquables parmi le bel arroi de ses dévotions était la particulière et extraordinaire affection dont il brûloit sans cesse envers le gage d'amour de Dieu, le divin sacrement et sacrifice de l'Eucharistie. Il en devisoit si volontiers qu'on le voyoit transporté d'une religieuse ferveur. Tandis qu'il célébroit la messe il ne se sentoit molesté ni emporté d'aucune distraction d'esprit », à tout instant présent et attentif au divin sacrifice, si recueilli en Dieu, d'un air et d'un maintien si extraordinaire « qu'il sembloit alors changé et transformé en un autre homme[2]. » L'action de grâces suivait, qu'il avait peine à ne pas prolonger outre mesure. Enfin, pendant la journée, au témoignage de ceux qui vécurent avec lui, il ne se passait pas d'heure qu'il ne vînt visiter le saint Sacrement, en sorte que sa vie entière est une continuelle adoration; il y a en lui comme un dédoublement; semblable aux anges qui exécutent les ordres de Dieu, sans cesser de lui être présents et de le contempler face à face, le P. Salez garde l'esprit et le cœur attachés au Dieu de l'Eucharistie, alors même qu'il semble entraîné au loin par les travaux de la vie apostolique.

Mais ces travaux mêmes, loin de le distraire, le ramènent encore à l'objet préféré de sa dévotion. Pendant le peu de temps qu'il est professeur de théologie, c'est le dogme de la présence réelle qu'il enseigne à ses auditeurs de Pont-à-Mousson et qu'il défend contre les hérétiques de Genève, et comme pour lui faire goûter d'avance quelque chose de son futur sacrifice, ce fut à l'occasion même de cet enseignement qu'il endura, dans son honneur, une épreuve humiliante[3].

1. Odon de Gissey, *op. cit.*, chap. VIII. — 2. *Ibid.*, chap. V.

3. D'après une lettre du P. Salez au P. Aquaviva, combinée avec d'autres documents, les thèses de Pont-à-Mousson étaient parfaitement orthodoxes, et plus tard les censeurs romains, malgré leur sévérité, approuvèrent les

Il prêche, il converse avec le prochain : ses prédications, ses entretiens découlent de la même source, la bouche parle de l'abondance du cœur, et c'est toujours de l'Eucharistie que son éloquence tire toute sa vertu. Il s'y unissait à Dieu, il s'y trouvait investi de la force même de Dieu. Sans doute, cette union est le bienfait commun de tous ceux qui s'approchent de ce sacrement, mais un bienfait d'une répartition inégale. Le P. Salez y apportait de telles dispositions qu'il semblait ne plus faire qu'un avec Jésus-Christ. « Il me souvient, écrit son biographe, qu'au voyage qu'il fit à Notre-Dame du Puy, l'année devant son glorieux martyre, comme quelque démoniaque lui fut présenté à la fin de sa messe où je lui servois, et qu'à la façon de telles personnes inspiritées, cette pauvre créature se démenoit à l'abord de la sainte hostie que portoit ce dévot père, il lui prononça tout bas quelques paroles qui à l'instant l'accoisèrent, et par ce moyen reçut la communion sans aucun trouble[1]. » Point d'éclat, d'objurgation violente. C'est l'ordre donné dans le calme de la force divine. Ces paroles qui « accoisent à l'instant » comme celles qui apaisaient la tempête sur le lac de Génésareth semblent sortir non de la bouche du P. Salez, mais de l'hostie qu'il tient en main; tant le prêtre ici s'est identifié avec son Dieu.

Et enfin voici le couronnement : cette vie s'achève comme elle avait commencé, comme elle avait continué, dans un acte de foi et d'amour au sacrement de l'Eucharistie : « Le motif, voire même la cause principale de son souhaité martyre, écrit son historien, fut la dispute et défense de cet auguste sacrement. Aussi quelques-uns le pourtraient et figurent avec l'hostie au poing; non, certes, mal à propos, puisque on a coutume d'effigier ceux qui meurent pour Dieu, avec quelque enseigne de leur martyre[2]. »

L'heure du sacrifice est arrivée. Au premier signal de

mêmes thèses dans d'autres ouvrages. Tout cet épisode sera expliqué avec les développements qu'il mérite dans la future biographie du P. Salez.

1. Odon de Gissey, *op. cit.*, chap. v.

2. *Ibid.* Cf. *Synopsis vitæ ac mortis P. J. Salesii Guillelmi Saltamochii e Societate Jesu*, chap. x (Parisiis, 1658) : « Non incongruè quidam sanctum hunc virum expresserunt manu complexum hostiam divinam velut suæ testificationis insigne », et *Vie des Saincts et Sainctes d'Auvergne et du Velay*, par messire Jacques Branche, O. S. A., t. II, p. 228-250.

l'approche des meurtriers, Jacques Salez et son compagnon se réfugient dans une église devant le saint Sacrement et s'offrent à Dieu en victimes. A peine se sont-ils retirés que trois soldats hérétiques heurtent à la porte. « Entrés qu'ils furent, écrit le biographe à qui nous laissons ici la parole, ils trouvent nos deux martyrs à genoux, avec un livre de dévotion en main, et priant Dieu. Ces deux misérables, de prime face, chargent d'outrages nos deux victimes et les serrent à la gorge. On les interroge insolemment qui ils étoient « Nous sommes, répondent-ils, de la Compagnie de Jésus. — « Rendez la bourse, rechargent ces cruels. — Nous n'avons « point d'argent, dit le vertueux Guillaume. — Si, nous avons, « crie le Père, tenez ce mouchoir, il y a quelques sols que « nous a baillés le collège de Tournon pour nos menues né- « cessités. » Ils happent ce mouchoir, mais comme la somme donnoit plus d'appétit à leur avarice qu'elle ne les souloit, ils tempêtent et menacent le Père de l'égorger et de le faire pâtir, s'il ne leur bailloit comptant une plus forte somme. Le Père sans s'émouvoir leur signifie qu'il n'en a pas davantage. « Bien, ajoute-t-il, si le désir de l'argent ne vous mène « point, ains le désir d'avoir notre vie, nous sommes tout « prêts à la livrer pour l'honneur de Dieu et de son Église « avec autant de tourments que vous aviserez[1]. »

Cette réponse provoque de nouveaux outrages. Bientôt entrent en scène trois prédicants « avec espoir de tirer le Père à l'apostasie, en laquelle ils étaient tombés ». La dispute s'engage sur les lois de l'Église, le libre arbitre et enfin sur l'Eucharistie. « Seul contre trois, le P. Salez rend tant de combats qu'il fait reculer ses adversaires. » Le lendemain la dispute recommence plus violente, et encore « sur le très auguste Sacrement de l'autel[2], les ministres

1. Odon de Gissey, *op. cit.*, chap. XIII.

2. « Acris de Eucharistia instituitur disputatio. » (*Synopsis vitæ*, etc., chap. VI.) On voit, d'après le récit publié à Lyon en 1594, que cette dispute sur le saint Sacrement était la seconde (derechef); ainsi déjà la veille, samedi, elle avait commencé. « Le lendemain, jour du saint dimanche, Labbat, avec les deux autres ministres, convaincu *derechef* en la dispute du saint Sacrement de l'autel, comme tout incensé monte en chaire et persuade en sa presche de les faire mourir. » (*Les deux premiers de la Compagnie de Jésus qui ont esté massacrez en France pour la religion chrétienne.* Lyon, Pillehotte, 1594.)

s'escrimant en vain par des cris et des outrages contre le P. Salez », mais l'issue est la même que la veille. Le principal d'entre eux, humilié de sa défaite, monte en chaire « déclamant, clabaudant contre les Jésuites et singulièrement contre le P. Salez, tenant en main le traité de ce Père sur l'Eucharistie et battant, combattant de tout son pouvoir contre ce divin sacrement[1]. Enfin il se démène de telle façon, *sur ce sujet*, qu'il émeut ses auditeurs à la sédition, jurant et se parjurant que le jésuite étoit un faux prophète et un antéchrist, et pour davantage allumer les brandons de sa rage, il met en avant l'histoire des faux prophètes mis à mort par le conseil d'Héli : « Tuez cela, tuez, c'est une « peste[2] ! »

Voilà donc d'où est parti l'ordre meurtrier, et les motifs invoqués publiquement pour le justifier. Comme le martyr Pancrace, les mains croisées sur la poitrine, défendait, au prix de sa vie, la sainte hostie contre les profanations des païens, Jacques Salez va succomber pour la défense du dogme eucharistique; mais il n'est pas la seule victime et il est temps de lui associer son compagnon.

Du Fr. Guillaume Saultemouche on ne sait qu'une chose, c'est qu'il édifia, pendant sa vie entière, par ses mœurs angéliques[3] et qu'il manifesta « sa dévotion, nommément envers le saint Sacrement devant lequel il restoit presque toujours à genoux, le chapelet au poing[4] ». Le P. Salez veut le sauver; il s'avance au-devant des meurtriers, « signifie à tous que son compagnon n'est pas homme de lettres, que partant il ne pouvait point faire de préjudice à leur créance et qu'on le

1. « Tùm libellum Patris Salesii de Santissimo Eucharistiæ sacramento quem a ministro Railhis acceperat manu præferens : « Tollite, clamat, tollite « de medio hanc pestem : cum unico vobis pseudopropheta et antichristo « res est. » (*Synopsis vitæ*, etc., chap. VI.) Sur la prétendue cause du martyre, d'après un pamphlet protestant (*Fidèle récit*, etc.), voir l'article de M. Mazon, dans la *Revue du Vivarais*, 15 mai 1902.

2. Odon de Gissey, *op. cit.*, chap. XV.

3. « Un Père qui l'avoit fort connu et avoit fait long séjour avec lui au collège de Paris, requis de ma part, de me vouloir faire savant de ce bon frère, me fit réponse qu'il n'en pouvoit enseigner autre chose, sinon qu'il était un ange. » (*Ibid.*)

4. *Ibid.*

laissât vivre[1] ». Il paraît même qu'un des soldats pris de pitié voulut l'entraîner, car, disait-il : « ce n'étoit pas pour lui que cette tragédie se jouait, ains pour le Père. A quoi le bon frère répondit : « Dieu me garde de tomber en cette faute, « je n'abandonnerai jamais celui auquel l'obéissance m'a ad- « joint pour compagnon. Que si la divine miséricorde me vou- « lait faire tant de grâce, que quelque soldat me dépêchât pour « son honneur, j'en serois très aise et prierois Dieu pour lui, « outre le pardon que je lui fais de ma vie. » Mais voici mieux encore pour notre sujet : « Je ne vous abandonnerai point, dit-il en s'adressant au P. Salez, ains je mourrai avec vous pour la vérité des points que vous avez disputés. » Ainsi le voilà, lui aussi, martyr de l'Eucharistie, confondant volontairement son sort avec celui du P. Salez, dont il reste le compagnon jusque dans la mort, avec lui témoin jusqu'au sang de la même cause, semblable aux saints Innocents qui glorifièrent Dieu non par la parole, mais par leur sanglante immolation, *non loquendo sed moriendo*.

« Bien donc tu veux mourir, tu mourras. » Ce disant, un soldat le poussa dehors où se trouvait déjà le P. Salez, environné de prédicants et de leurs satellites. Le dernier moment est arrivé. Ce qui se passe alors est digne d'attention. Une dernière fois la dispute s'engage, et sur quel sujet? L'historien du P. Salez va nous le dire : « Le prédicant Labat voyant le Père en la rue, derechef l'attaque et l'agace avec quelques autres sur la réalité du corps de notre Sauveur au Sacrement de l'autel. Mais le Père répondant à tout pertinemment, le ministre fut si courroucé que perdant patience et conscience, il s'écrie : « Dépêchez cela, dépê- « chez cela, il ne mérite point de vivre, c'est une peste[2]. »

1. « Occidite me morte crudelissima, hanc patienter sustinebo, sed vitam fratri meo socio servate. » (*Summarium process.*, p. 17.)

2. Odon de Gissey, *op. cit.*, chap. xv. Cf. *Synopsis vitæ*, etc., chap. vi : « Minister Labatius qui Patrem in via publica cùm suis satellitibus expectabat ubi primùm pedem è domo extulisse vidit, iterùm ipse (ut erat ingenio pugnaci) cùm aliis nonnullis de Eucharistia quæstionem movet; cùm quæstiunculas feliciter omnibus explicaret Salesius, in furorem actus Labatius iterato inclamat : Tollite, tollite de mediohunc hominem nostræ religionis pestem, indignus est qui diutiùs vivat. Tùm repetitis magno cùm ardore iis quæ e pulpito in Salesium evomuerat, ut milites ad Patris necem accenderet, Sarjatio rem totam committit. »

Les ordres meurtriers ne tardent pas à être exécutés ; bientôt les deux victimes percées de coups gisent dans leur sang. Le sacrifice est consommé.

*
* *

L'année suivante (1594), paraissait à Lyon une plaquette de quelques pages, avec images, légendes et couplets dans le style des naïves complaintes du temps passé[1] ; l'auteur, sans entrer dans de hautes considérations historiques, se contentait de proposer cette conclusion morale :

Cil meurt pour Jésus-Christ, qui vif à lui s'unit
Fay donc qu'ainsi tu vive, que telle mort s'ensuyve[2].

C'est la leçon immédiate du sacrifice et la traduction de cette parole de saint Augustin : *Solemnitates martyrum, exhortationes martyriorum*. Aujourd'hui, à trois siècles de distance, nous sommes mieux placés, nous, les héritiers lointains de ce sacrifice, pour en apprécier tous les bienfaits.

Le P. Salez avait demandé à ses supérieurs la mission des Indes. Il ne fut point exaucé comme il l'aurait voulu, mais il trouva en France ce qu'il voulait aller chercher au delà des mers :

Nàm quod India distulit
Tibi Gallia prætulit
Primas Martyrii suo
Loco et tempore palmas[3].

1. *Les deux premiers de la Compagnie de Jésus qui ont esté massacrez en France pour la religion chrétienne.* Voir, par exemple, le quatrain suivant au-dessous d'une gravure où l'on voit les soldats pénétrant en armes dans la chambre où le P. Salez et le Fr. Guillaume sont en prière :

L'hérétique Sarjas ayant par trahison
Pris en trefve Albenas, de chercher il commande
Le Prescheur jésuïte avec son compagnon :
On les trouve priantz : la bourse on leur demande.

Et plus loin :

Ne les pouvant par cris, par fer ont arresté
Les veincre, mais le fer leur donne la victoire :
Jacques arquebousé, Guillaume poignardé
Du martyre ont acquis le triomphe et la gloire.

2. Traduction du distique de la première page :

Pro Christo moritur, qui Christo vivus adhæret :
Sic vive, ut tandem sic mereare mori.

3. *Martyrolog. Soc. J.* auct. Joseph du Monteuil. (Bib. Vitt. Emm. Roma, f. ges., 1259.) Ce manuscrit ne se trouve pas indiqué dans la *Bibliothèque* du P. Sommervogel.

Quand on vint lui proposer au collège de Tournon de se rendre à Aubenas pour soutenir les catholiques : « Louange à Dieu, s'écria-t-il, c'est ce que je désirais, car j'espère y obtenir du ciel ce que de longtemps j'ai souhaité. » Puis il prit le chemin de la montagne, où il allait s'offrir en sacrifice[1]. La ville d'Aubenas, arrosée de son sang, fut la première à s'enrichir. On pourrait dire que c'était son droit et qu'au maître du champ reviennent les prémices de la moisson.

Nunc lætas segetes dedit
Vestro sanguine, martyres
Avitam repetens fidem
Tota urbs agmine facto.

Et quæ corpora martyrum
Raptarat fera per vias
Vestras relliquias sacro
Cultu debito honorat[2].

Mais voici qui est plus remarquable : un collège se fonde à Aubenas — un des premiers, à la suite de l'édit de Rouen — et s'y maintient malgré mille obstacles. Déjà le P. de Gissey attribuait aux prières des deux martyrs ce collège fondé « au grand bien de la foi catholique, en icelui Aubenas et aux environs[3] » ; il aurait pu ajouter, et c'est un point qui sera mis plus tard en lumière dans les travaux littéraires qui se préparent à la mémoire du P. Salez, que non seulement la création, mais encore le seul fait du maintien de ce collège, est un véritable miracle de conservation. Vingt fois condamné par les supérieurs eux-mêmes, pour des raisons à la fois économiques et stratégiques[4],

1. Voir, dans Odon de Gissey (*op. cit.*, chap. XI : *Le P. Salez prédit son martyre*), plusieurs preuves du même fait. Le P. Salez était tellement assuré du bonheur qui l'attendait qu'il aurait voulu en faire part à celui qui lui apporta la bonne nouvelle de sa destination : « Je prierai Dieu pour vous, dit-il, par« lant au susdit Père (le R. P. Janin), qui m'avez procuré ce bien. » Alors il se met à baiser le reliquaire que toujours il portoit avec lui, auquel étaient enclos quelques menus ossements du bienheureux P. Edmond Campion, martyrisé en Angleterre. Puis, adressant sa voix derechef au même Père : « Voulez« vous, dit-il, que nous allions à Aubenas ensemble ? Il se pourrait bien faire « que nous y fussions martyrs. » (*Ibid.*)

2. *Martyrolog. Soc. J.*, *ibid.*

3. Odon de Gissey, *op. cit.*, chap. XX.

4. Un collège méritait d'être considéré comme une place forte. Or le lieu était-il bien choisi : ce collège ne pouvait-il pas nuire à l'Université voisine

il échappe sans cesse à la destruction qui le menace[1]. Les historiens ne s'y trompent point; ils y voient une prolongation de leur apostolat et c'est à leur intercession qu'ils attribuent l'inébranlable solidité de ce collège dont les fondations ont été cimentées par leur sang.

Élevons plus haut les regards. Les deux martyrs succombent pour la cause du catholicisme, à un moment où se joue, pour ainsi parler, le sort de l'Église catholique en France. Or, quelques semaines après, voici que subitement la crise se dénoue, le roi hérétique déclare à son conseil sa résolution d'entrer dans le sein de l'Église catholique, apostolique et romaine (16 mai). Le 25 juillet de la même année, il abjure à Saint-Denis : il porte à l'autel la profession de foi signée de sa main, dans laquelle il proteste de sa croyance à la réalité du corps et du sang de Notre-Seigneur dans le sacrement de l'Eucharistie; il renonce à la *mensa dæmoniorum*[2] et assiste au saint sacrifice de la messe, en attendant qu'il lui soit permis d'y participer. Est-il nécessaire de rappeler ici les conséquences de cette résolution? Et s'il est vrai qu'il y a une loi de la fécondité du sacrifice et de la réversibilité de ses fruits, nous avons bien, ce semble, le droit

de Tournon? Voir, par exemple, la lettre suivante (P. Charlet au P. Mutius Vitelleschi, Aubenas, 16 juin 1627) : « Je voulus faire un dernier effort pour m'assurer de la vérité, à quoi je me suis employé avec toute l'industrie possible, durant ces deux ans passés, mais après tout, je me confirme en ma première créance, que, de toutes les voies ordinaires, nous n'avons à attendre à l'avenir aucun bien ni fondation, *si Dieu n'y opère extraordinairement*, joinct que ce lieu ny ce pays ne semblent être tant propres pour un collège. » Cette *opération extraordinaire* que l'on attend du ciel, une autre information de la même époque la fait connaître en ces termes : « ... Quam benedictionem (i. e. fundationem) huic collegio speramus precibus et meritis B. Ignatii, BB. Martyrum J. Salesii et Saltamochii, quorum felix memoria olim futura est celebris in hâc civitate, ut de divina bonitate confidimus. » (1627.) (*Arch. di Stato*, Roma, f. g. coll. 99.)

1. Il ne déplaît pas de voir, au moment le plus critique, un jeune religieux, du nom de Jean-François Régis, missionnaire à Aubenas, où il ranime son zèle d'apôtre près des reliques des deux martyrs. La lettre par laquelle il fait instance pour obtenir les missions du Canada est datée d'Aubenas ; le saint y est marqué cette année au catalogue 1635-1636, sous le titre de : « Mission du Cheylard et de Privas. » Autographe autrefois au noviciat de Saint-André du Quirinal, admirable lettre, dont le texte a été inconnu des historiens du saint, sauf de Daubenton, qui l'a défiguré. Il sera publié incessamment, avec d'autres documents inédits.

2. *1 Cor.*, x, 21.

d'attribuer à nos deux victimes une part de mérite dans l'œuvre de cette conversion et de croire que l'effusion de leur sang nous a obtenu miséricorde auprès de Celui « qui tient en main le cœur du roi et le tourne là où il veut[1] ».

Et voici enfin les fruits de leur bienheureuse mort pour l'Église universelle. Ils appartiennent à cette armée de saints, de docteurs, de martyrs, qui, chacun à leur manière, défendirent l'Église contre l'hérésie. Ils sont tombés aux premiers rangs et ils nous ont légué à nous, avec ce dernier exemple de fidélité héroïque, un modèle de perfection dans la vie chrétienne.

Et dans leur vie et dans leur mort ils nous invitent à les imiter dans leur dévotion à la sainte Eucharistie. Cet aspect particulier a moins frappé les contemporains. Les témoins qui déposent dans les premiers procès[2] n'ont vu dans ces victimes de la cruauté des hérétiques que des martyrs de la foi. Ils furent mis à mort *in odium fidei*. C'est la formule; c'est le point sur lequel on les interroge et c'est à celui-là seul qu'ils répondent. Plus tard seulement se dessine le caractère spécial de leur martyre.

Perge, curre, vola, pio
Actus Pneumatis impetu;
Prende martyrium ebrius
Puro sanguine Christi[3].

Déjà le récit publié à Lyon en 1594 avait signalé la « dispute du sainct Sacrement de l'autel » à la suite de laquelle les ministres « comme tout incensés » ont soulevé la foule contre les deux jésuites[4]. Odon de Gissey (1627) et l'auteur de la *Synopsis vitæ* (1658)[5] sont plus explicites. Ces trois

1. *Prov.*, XXI, 1.
2. *Summarium...*, p. 12 *sqq.*; *Informatio...*, p. 29 *sqq.*
3. *Martyrolog. Soc. J.*, *ibid.*, manuscrit de l'année 1606.
4. Dans un opuscule du temps : *le Doux et Gracieux Traictement des partisans du roy de Navarre à l'endroit des catholiques*, l'auteur, préoccupé surtout de polémique, ne parle qu'en termes généraux de la cause du martyre ; ce qu'il veut mettre en relief avant tout, c'est la barbarie et la mauvaise foi des hérétiques.
5. Odon de Gissey et l'anonyme de la *Synopsis vitæ* sont les deux principaux historiens. Jacques Branche et les autres biographes, ou auteurs de résumés, ne font guère que les répéter. Cf. Carayon, *Bibliographie S. J.*, p. 344; de Guillermy, *Ménologe S. J.*, France, t. I, p. 208, liste bibliogra-

ouvrages, publiés assez exactement aux mêmes époques que les trois anciens procès d'information (1593, 1627, 1658), les expliquent et les complètent. A la clarté de l'histoire, les deux martyrs apparaissent nettement caractérisés et en plein relief : ils sont tombés pour la défense de l'Eucharistie : pensée qui se traduit encore dans les images anciennes où le P. Salez est représenté tenant la sainte hostie entre les mains.

C'est maintenant le tour des auteurs ascétiques. Jean Suffren[1], Saint-Jure[2], Drevon[3], etc., et par-dessus tous saint Alphonse de Liguori[4], invoquent les exemples de la dévotion des deux martyrs à la sainte Eucharistie. « Le P. Salez de la Compagnie de Jésus, écrit le saint docteur, se sentait tout consolé, rien qu'à parler du très saint Sacrement : il ne se lassait pas de le visiter, et à toutes les heures du jour ; aussi mérita-t-il de mourir pour défendre la foi à la divine présence de Notre-Seigneur, au saint Sacrement de l'autel. » Tradition toujours vivante, comme le prouve, outre les témoignages récents insérés dans le procès d'information de ces dernières années[5], la protestation des habitants d'Aubenas, lorsque les reliques des deux martyrs, menacées de profanation, furent transférées de la chapelle de l'ancien collège à l'église paroissiale[6]. Plus d'autel, plus de saint sacrifice, plus de taber-

phique ; Jouvency, Alegambe, Tanner, Nadasi, Drews, Patrignani, Sérane, Sotwell.

1. *L'Année chrétienne*, t. I, p. 959.

2. *De la connaissance et de l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, III, 10.

3. *Vie et martyre du P. Jacques Salez*, préface. Avignon, 1869 (réédition du *Recueil* d'Odon de Gissey).

4. Visites au saint Sacrement, visite XVII, cité dans le procès informatif, p. 30 : « Il P. Salesio della Compagnia di Gesù si sentiva consolare in solo parlare del santissimo Sacramento, non si saziave mai in visitarlo... sicchè fu notato che appena passava ora del giorno che non lo visitasse, e meritò alla fine di morire per mano degli eretici, mentre defendeva la verità del Sacramento. » Il est juste de remarquer que saint Liguori répète ce qu'il a vu dans le P. Saint-Jure, mais il le fait sien et l'appuie de son autorité.

5. Cf. *Informatio...*, p. 30 ; *Summarium...*, p. 47-48.

6. La chapelle de l'ancien collège fut désaffectée par décret du 19 mai 1898. Cf. *Summarium...*, p. 47-48 : « Dans la translation, la population s'est montrée très empressée, très pénétrée. On s'attendait à un enterrement et ce fut plutôt un triomphe. » Le même témoin appelle « les vénérés martyrs d'Aubenas », « martyrs pour l'Eucharistie ». Voir *ibid.*, page 48, le curieux et touchant témoignage de vénération d'une compatriote du P. Salez (« une

nacle dans cette chapelle enlevée au culte. Comme le remarqua l'éloquent orateur chargé de prendre la parole à cette cérémonie, « le Dieu de l'Eucharistie n'y pouvait laisser ceux qui avaient si vaillamment défendu le dogme de la présence réelle et l'avaient scellé de leur sang[1] ».

Quelques années auparavant, une autre voix non moins éloquente avait affirmé la vénération constante de l'église de Viviers pour les deux martyrs d'Aubenas, « martyrs de l'Eucharistie ». A l'église cathédrale, en présence de l'évêque, d'un clergé nombreux et d'une foule de fidèles, l'orateur terminait ainsi son discours : « Quel est ce jeune religieux qui s'offre à ma vue, portant d'une main une hostie consacrée et de l'autre la palme du martyre ? Sa seule présence fait fuir le démon de l'hérésie, et la religion reconnaissante appelle de ses vœux le jour où ce généreux athlète sera couronné par la sainte Église de l'auréole qu'il a si glorieusement méritée. C'est vous, illustre Salez, digne enfant de saint Ignace, vous qui professiez une si tendre piété envers le divin Agneau, qui chaque jour renouvelle son sacrifice, vous qui le visitiez si souvent et qui désiriez avec tant d'ardeur d'être immolé pour sa gloire; votre ambition a été satisfaite. Vous avez défendu au péril de votre vie le Sacrement de nos autels, et votre sang, versé pour la foi dans la ville d'Aubenas, par la main des calvinistes, se mêlant avec le sang de votre pieux compagnon, a honoré et noblement servi la sainte cause du catholicisme dans notre chère patrie[2]. »

Nous demandons, en terminant, que les membres de ce congrès eucharistique veuillent bien s'associer par leurs prières au vœu qui vient d'être exprimé. Nous voici arrivés au début de la procédure préparatoire à l'introduction de la cause de nos deux martyrs. Le moment est venu où, selon les règles de la congrégation des Rites, on présente aux signa-

payse », dit le témoin) qui apporte au reposoir de la Fête-Dieu des gerbes de fleurs rouge et or « pour les placer aussi près que possible du saint Sacrement, en souvenir des serviteurs de Dieu ».

1. P. Durand, S. J., *les Martyrs d'Aubenas*, p. 7. Lyon, 1898.

2. Discours prononcé par M. le chanoine Caillet, curé d'Andanu, le 1er octobre 1867, pour l'adoration perpétuelle. (Manuscrit de l'évêché de Viviers, Doc. anc., n° 5.)

tures les lettres dites « postulatoires ». C'est donc entrer dans les désirs de l'Église elle-même que de faire des instances, en tout esprit de soumission, pour la glorification de ces deux héros de l'Eucharistie.

FERDINAND TOURNIER.

LA SPONTANÉITÉ INTELLECTUELLE[1]

VI

Le chemin que nous allons prendre, disons-le d'abord, ne s'engage pas dans le monde des purs « concepts ». Parti de l'expérience pour aboutir à une vue positive de la vie de l'esprit, il ne doit s'écarter à aucun instant du donné de la conscience[2]. Ce chemin qui est le plus rassurant, même en philosophie, est aussi le plus long et il a ses ennuis. Dans la réalité concrète, dont nous prétendons ne pas sortir, l'intelligence n'est pas un système fermé qui se suffise; ce serait très beau et trop simple si elle se suffisait. Elle fonctionne mêlée dans le système général. Rien d'étonnant, dès lors que les excitations se propagent tout le long des phénomènes psychologiques, même intellectuels, que spécialement la nutrition mentale, puisque c'est d'elle qu'il s'agit, ne fonctionne à aucun moment sans être excitée. Mais, et voilà où notre problème se pose, les excitations déterminent-elles la nutrition de l'esprit sous tous les rapports ou sous quelques-uns seulement, et l'activité de l'esprit demeurerait-elle indéterminée, inconditionnée du côté des excitations, dans la mesure même où elle est intellectuelle? La question n'est pas si étrange. On sait qu'il est déjà plus difficile de conditionner scientifiquement l'activité de l'animal que celle de la plante. Une plante est conditionnable à l'état « statique », c'est-à-dire que l'on peut prévoir la manière dont elle se comportera à un moment donné, si l'on connaît toutes les forces qui

1. Voir *Études* du 5 juin 1905.

2. Telle était du moins ma pensée lorsque j'écrivais ces lignes. Je m'aperçois, en me relisant plus tard, que la promesse est aussi peu tenue qu'elle était pourtant sincère. Le lecteur s'en apercevra s'il a la patience de poursuivre. Mais ces défaillances ne sont pas de celles auxquelles on remédie en corrigeant les épreuves. A la fin de ce travail je confesserai, s'il plaît à Dieu, le défaut de méthode auquel on doit les imputer.

agissent sur elle à ce moment. L'animal n'est plus conditionnable à l'état « statique », mais il l'est encore à l'état « dynamique », c'est-à-dire que, à un moment donné, les mêmes forces provoqueront des réactions diverses suivant ses divers états de conscience, lesquels ont été déterminés par les excitations antérieures; de sorte que l'on ne peut prévoir scientifiquement ces réactions qu'en tenant compte et du milieu actuel et des états précédents. Et comme cette indétermination du moment constitue le caractère même de la spontanéité animale, on peut se demander avec raison si les fonctions de l'esprit, où la spontanéité apparaît davantage, n'échapperaient pas davantage aussi aux déterminations positives; si elles ne seraient pas, et statistiquement et dynamiquement, inconditionnables. Je prévois l'objection. Vous voulez, dira-t-on, introduire l'absolu dans l'activité mentale? — Vous y êtes; on l'introduira s'il le faut; quoique, pour le quart d'heure, une pareille autonomie de l'intelligence dans l'esprit ne soit pas encore si évidente. On peut même dire qu'elle ne l'est pas du tout, tant qu'on étudie la genèse de la connaissance et ses stades successifs comme une pure évolution[1]. L'intellection éclòt après la perception sensible comme la fleur au bout de sa branche; pourquoi la loi de l'excitation qui a présidé à la formation de la connaissance ne régirait-elle pas aussi son épanouissement? Cela serait possible, en vérité, mais nous cherchons le réel, non le possible. L'embryon qui se développe dans le sein de la mère est poussé vers l'humanité par un système de forces physiques comme vers un niveau qu'à un instant donné il atteint de fait. Dirons-nous que ce terme de sa laborieuse évolution a été physiquement déterminé par le précédent, pour cette raison que dans le reste de la série tous les termes ont été déterminés les uns par les autres? Cette hypothèse, satisfaisante à un point de vue

1. Ce point de vue n'a pas échappé à saint Thomas : « Secundum viam susceptivi principii... » Il dit ailleurs : « Secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectionem venitur (Iª, q. LXXVII, art. 4) potentiæ imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum. » (*Ibid.*, art. 7.) Notez que saint Thomas parle des « facultés » sensibles. Il y a une transposition à faire qui, du reste, ne faussera pas sa pensée; nous suivons une marche strictement parallèle en étudiant les « activités » sensibles, sans préjuger la question des « facultés ».

restreint, ne l'est pas au point de vue de la vérité intégrale; des raisons tirées d'ailleurs (des raisons, et non pas des motifs aveugles) nous obligent à admettre dans l'évolution de la nature[1] un hiatus; et que le point de la série où apparaît une âme humaine est conditionné par une intervention transcendante. De même nous admettrons, s'il le faut, que la connaissance n'est pas entièrement déterminée dans son terme, par les excitations précédentes; que, au courant venant du dehors, un courant peut s'opposer directement, celui de la spontanéité intellectuelle.

Avant de résoudre la difficulté, il est important de la bien poser. Je la laisse donc s'étendre d'elle-même en quatre propositions qui me paraissent exprimer en effet le problème sous sa forme la plus complète et aussi la plus troublante.

Première proposition. — Toutes les conditions matérielles étant posées, le fait de l'intellection est nécessaire. De même que l'œil excité par des vibrations lumineuses ne peut s'empêcher de voir, de même, à un certain degré d'excitation de l'esprit, l'intelligence, en présence de son objet ne s'empêchera pas de le connaître.

Deuxième proposition. — Connaissant tel objet, l'intelligence le connaîtra nécessairement tel qu'il est[2].

Troisième proposition. — Connaissant les objets tels qu'ils sont, elle les comparera et les jugera nécessairement tels qu'ils sont.

Quatrième proposition. — De ces jugements elle sera amenée à des conclusions par les lois nécessaires du raisonnement.

Pour quiconque n'est pas sceptique, ces quatre propositions sont certaines; la nutrition de l'esprit dépend de l'excitation, quant à son exercice et quant au choix même des aliments assimilés. Après cela, quelle place peut bien rester à la spontanéité, c'est ce qu'il faut dire, avant que les impatients ou les superficiels aient déclaré le probleme clos au nom de la science positive, parce que, autour de la connaissance intellectuelle, le cercle des conditions s'est refermé.

1. Entendez de la nature scientifiquement et actuellement connue.

2. Mises à part, bien entendu, les causes d'erreur ou d'approximation, qui n'ont ici rien à faire.

Résoudre ainsi la question serait imprudent. On ne peut oublier qu'un cercle de conditions, si rigide qu'il soit tracé, n'emprisonne la réalité que dans un plan, et que, là où le cercle est fermé, il reste à s'enquérir si la sphère ne serait pas ouverte. Explorons donc toute la sphère de la connaissance; en y regardant de près, du côté où cette connaissance, quoique mêlée, est vraiment intellectuelle, nous verrons quelque chose d'ouvert; et que si la suite des phénomènes est continue, celle des conditions, du moins jusqu'ici, ne l'est pas. Certaines prétentions scientifiques s'en trouveront peut-être déconcertées. Dans le déterminisme une faille se creuse; mais qu'importe, après tout, si le roc n'en est pas ébranlé? Et si, de l'ouverture même, jaillit la source intarissable de la spontanéité intellectuelle, qu'est-ce que la vraie science pourrait y perdre[1]?

VII

Le nécessité de l'opération intellectuelle est le premier argument invoqué contre la thèse de la spontanéité. L'intelligence en effet n'est pas libre d'agir ou de ne pas agir; dès qu'elle tient son objet, il faut bon gré mal gré qu'elle le connaisse. L'intéressant serait de savoir d'où vient cette nécessité[2]; de l'excitation déterminant l'intelligence à agir? de l'intelligence déterminée par elle-même? Dans le premier cas, la spontanéité serait exclue; l'intellection en effet, ayant

1. Il serait tout à fait intéressant de rechercher ce que deviendrait la conception de la psychologie positive dans l'hypothèse où l'élément « spontanéité » y serait intégré. Jusqu'ici, et logiquement d'ailleurs, le seul élément « excitation » permet de conditionner les faits internes.

2. « Necessarium dicitur aliquid per se et per aliud. Per aliud quidem dupliciter. Uno modo sicut per causam agentem et cogentem, et sic necessarium dicitur quod est violentum. (Tel serait le cas si l'intelligence était excitée.) Alio modo sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quæ sunt ad finem, in quantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. (Et cette nécessité, en tant qu'imposée extérieurement à l'intelligence par Dieu créateur et ordonnateur, ne s'oppose pas à la spontanéité intellectuelle. D'autre part, en tant qu'elle est posée par l'intelligence même qui ordonne, elle est intérieure et cause la spontanéité du mouvement.) Per se autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non esse. » (Iª, q. XLI, art. 2, ad 5.) Une activité nécessaire de la sorte est spontanée, parce qu'indépendante.

sa raison totale dans les conditions ambiantes, dériverait des états sensibles dans l'ordre de la causalité comme elle les suit dans l'ordre phénoménal. Au cas contraire, l'activité intellectuelle s'exerce en sens inverse de la génération des phénomènes[1], et rien ne dit qu'alors la nécessité s'oppose à la spontanéité; bien au contraire, elle est la spontanéité même.

Entre les deux cas comment choisir? La question qui se dresse ici dans son ampleur dépasse de beaucoup les limites d'un chapitre; traitant un sujet de psychologie particulier, nous aurions le droit de supposer la spiritualité du principe intelligent, et l'irréductibilité de l'esprit à la matière ; ce principe posé, on en conclurait aisément à l'existence, dans l'esprit, d'un élément intérieur, à l'abri, matériellement inconditionnable. Nous arriverons au même résultat en partant du caractère absolu de la connaissance intellectuelle : en effet, nous savons que la connaissance, en tant qu'elle est intellectuelle, ne conditionne ni dans le temps ni dans l'espace. Lorsque je parle de l'homme, je n'entends désigner ni Pierre, ni Paul, ni aucun individu particulier, et j'oppose l'individu en tant qu'il est un Pierre ou un Paul particulier à ce qu'il est en tant qu'homme; bien qu'en même temps il me soit impossible de me représenter aucun homme concret qui ne soit Pierre ou Paul, et conditionné dans le temps et dans l'espace.

Ce caractère absolu de la connaissance intellectuelle doit s'expliquer; et puisqu'il n'a pas sa raison immédiate dans l'objet concret de la connaissance, force est bien qu'il la trouve dans l'acte même de connaître; il y a donc un principe intellectif, qui est absolu[2]. Personne ne s'étonnera que

1. « Consequens est quod potentiæ quæ sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturæ, sint principia aliarum per modum finis et principii activi...; sed secundum viam susceptivi principii e converso... » (Iª, q. LXXVII, art. 7.)

2. « Manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est incognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua naturà absolutà, puta lapidem, in quantum est lapis absolutè. Est igitùs forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta. » (Iª, q. LXXV, art. 5.)

dans l'impossibilité d'expliquer une connaissance absolue par les conditions du dehors nous nous rejetions sur les conditions subjectives, depuis que Kant les a si glorieusement rappelées. Seulement ce n'est pas Kant que nous invoquerons, parce qu'il prétend tirer des conditions du sujet toute la valeur représentative de l'idée. Nous prendrons à Kant ce qu'il a bien dit, en nous souvenant qu'une conception plus intégrale de la connaissance avait précédé sa critique. Si, comme le veulent saint Thomas et les siens, la connaissance est la réduction de deux éléments réels à l'unité, tout s'explique du même coup, et la nature absolue de l'intellect, et le fondement objectif de l'absolu dans la connaissance [1].

Cela étant, on comprend que la nécessité est autre chose dans l'activité matérielle qui est excitée, et autre chose dans l'activité intellectuelle; dans la matérielle, c'est l'absolu qui s'impose du dehors; dans l'intellectuelle, c'est l'absolu qui s'épanouit du dedans. Ainsi, l'œil étant excité par un objet, la vision est nécessairement subie, et c'est pourquoi l'œil est imparfait; l'intelligence, à son tour, rencontrant l'image sensible, l'intellection est nécessaire, mais parce que c'est l'intelligence qui la cause, c'est l'intelligence qui est parfaite [2].

Et n'allez pas demander pourquoi l'intelligence n'est pas libre, ce qui pour une faculté de connaissance serait absurde. Elle a mieux que la liberté, elle a la spontanéité; perfection si haute qu'elle reproduit à sa manière l'infinie et nécessaire activité intérieure de Dieu [3], si complète, qu'elle contient

1. « Formæ universales, secundum quod sunt actu intelligibiles, fiunt unum cum intellectu, unde et intellectum oportet esse absque materia individuali. » (*II Cont. gent.*, cap. L.)

2. Il faut donc qu'il existe une puissance d'intellection purement active, capable de tirer les objets hors de leurs conditions d'espace et de temps, et telle est la nature de l' « intellect agent », ce quelque chose de merveilleux qui est en nous, et par quoi nous « intelligeons » (mot barbare; il n'y en a pas d'autre). « Principium innatum nobis, ut per ipsum efficiamur intelligentes in actu. » (*Compend. theol.*, cap. CIV.) Étant principe immatériel, il est tout à l'abri de l'excitation. « Intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens. » (I^a, II^æ, q. L, art. 5, ad 2.)

3. En tant que nécessaire, voir I^a, q. XLI, art. 2, ad 5 : « Per se autem dicitur aliquid necessarium...; et sic Deum esse est necessarium; et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium. » Et en tant qu'intellectuelle, q. XCIII, art. 6 : « Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem. »

comme un principe premier la perfection vitale de toutes les autres forces de l'âme, et que, débordant pour ainsi dire hors de soi, elle cause le libre vouloir et fait germer la moralité de l'homme.

De là ressort déjà notre explication fondamentale, et nous la formulerons ainsi : l'activité intellectuelle est un point de départ absolu, c'est par la trouée faite dans l'absolu par la connaissance que la spontanéité s'introduit dans la nutrition de l'esprit.

VIII

La spontanéité ayant sa raison d'être dans la perception de l'absolu, il convient d'examiner de plus près les caractères de cette perception; la méthode est ainsi tout indiquée, qui nous permettra de caractériser la spontanéité particulière, qui est celle de l'esprit humain. La première considération qui s'impose est donc que l'absolu attribué à l'intelligence doit l'être dans l'ordre humain. La spontanéité de l'intelligence humaine consiste essentiellement dans son indépendance vis-à-vis de l'excitation; par ailleurs, il se peut qu'elle soit conditionnée. Absolue par rapport à la matière, elle ne l'est plus par rapport à l'absolu total qui est Dieu[1]. Non seulement une intelligence créée ne subsiste pas par elle-même, mais cette intelligence particulière, qui est celle de l'homme, ne trouve pas en soi son objet; elle ne le crée pas non plus, comme le désirent les subjectivistes, elle le reçoit. Ses opérations, si on les ramène à leur principe, ont une racine dans un ordre supérieur auquel l'esprit est soumis. Nous ne pouvons pas faire qu'il soit vrai que l'être n'est pas; ce n'est même pas nous qui faisons que l'être soit[2]. Il y a un absolu qui domine toutes nos connaissances, « il y tombe[3] », dit

1. « Esse eorum (intelligentiarum) non est absolutum, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturæ recipientis. Sed natura vel quidditas eorum est absoluta non recepta in aliqua materia : et ideo dicitur in libro de causis quod intelligentiæ sunt finitæ superius, et infinitæ inferius. » (*De ente et essentia*, cap. VI.)

2. Dieu fait qu'il soit nécessairement vrai que l'être est. Aussi, comme il fonde lui-même la nécessité qu'il perçoit, sa connaissance n'est pas soumise.

3. *Revue des Deux Mondes*, 1er juin 1902. Saint Thomas : « Cadit in intellectu ens. » (Ia, q. XI, art. 2, ad 4.)

énergiquement M. Brunetière. De même, dans l'ordre des fins déterminables par l'esprit et qui sont les principes de son action : toutes se subordonnent à une fin dernière que l'esprit ne détermine pas, parce qu'elle le dépasse. Ainsi, des deux côtés, au premier principe de la connaissance et à la dernière fin, c'est Dieu qui tient les bouts de la chaîne [1]. Lui seul est l'acte pur, spontané par excellence, tirant tout de soi. Mais ce grand Dieu, étant parfait, est parfaitement sage. Il fait entre les êtres une hiérarchie, et respecte ses créatures. Il les travaille par le dedans, et les laisse agir au dehors suivant leur degré [2]. Et ainsi, la spontanéité intellectuelle qui est seconde par rapport à l'ordre universel, par rapport à l'ordre humain est première.

Un second caractère de la spontanéité intellectuelle est à préciser, toujours en fonction du même élément : la perception intellectuelle de l'absolu, considérée non d'une manière quelconque, mais dans l'étal actuel de l'esprit. Supposé que la vérité perçue absolument par l'esprit soit la conformité même de l'esprit avec la réalité totale, c'est-à-dire avec l'absolu existant, il s'ensuivrait que la connaissance, nécessaire dans son exercice, le serait aussi dans sa forme ; il n'y aurait, d'un objet déterminé, qu'une connaissance possible. Et de même que la nécessité de l'exercice témoigne de la perfection de l'esprit, de même l'immobilité de la connaissance témoignerait de sa plénitude. De plus, la fin dernière étant alors atteinte, aucune fin particulière ne serait plus à déterminer, et la spontanéité du mouvement ne s'exercerait que dans un seul sens. Mais l'intelligence n'étreint pas l'absolu, du moins en cette vie ; elle y tend, elle en saisit avidement les reflets dans ce monde logique où elle vit, elle s'inquiète de lui et le désire comme le voyageur dans les ténèbres appelle le lever du soleil. Cela, c'est déjà le con-

1. « Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta a natura, sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur. Illud igitur cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitæ ; tale autem est Deus. » (I[a], q. XVIII, art. 3, *in corp.*)

2. I[a], q. CV, art. 5 : « Utrum Deus operetur in omni operante. »

naître. Avant que le soleil soit levé, il s'annonce à l'orient, et pendant la nuit même n'était-ce pas lui qui venait secrètement nous visiter dans le clair de lune? Mais enfin, l'intelligence ne vivra de pure lumière, elle n'adhérera à l'absolu existant qu'après avoir traversé le monde des symboles et poursuivi l'immobile vérité à travers le flux des réalités sensibles. L'atteindre, cette vérité, la tenir à jamais, sera sa félicité dans la terre des vivants. Alors, en possession de la vérité rassasiante, et l'Être parfait lui suffisant, elle n'aura pas à se déplacer pour chercher à mieux voir en multipliant les rapports. Il n'y a pas de rapports dans l'absolu. Elle n'aura plus à déterminer des fins particulières, il n'y a pas de degré dans l'absolu. L'intelligence sera fixée. Maintenant qu'elle ne l'est pas, elle peut changer ses regards et arranger les choses de bien des façons. Elle admet donc des idées multiples, relativement aux divers objets, et relativement au même objet. Ce n'est pas que ces mouvements de l'esprit soient par là plus spontanés, si ce n'est en apparence, et rien n'égale en perfection l'immobilité de la connaissance dernière; ce qui est changeable, et même ce qui est perfectible, est forcément incomplet. C'est pourquoi saint Thomas a raison d'appeler l'esprit « informe », tant qu'il n'a pas atteint tout le réel. Cependant, le fait que l'esprit peut indéfiniment se mouvoir et progresser, montre la noblesse de sa nature. Rien en ce monde créé ne l'arrête, il est soumis au seul absolu.

Ce qui nous amène à étudier les résultats de la nutrition dans l'esprit : l'idée obtenue par abstraction spontanée; le jugement formé par la comparaison des idées; la conclusion tirée des jugements, et dernier fruit de la connaissance.

IX

Nous avons à montrer que l'idée faite après abstraction d'un objet sensible n'est pas fixée par cet objet, qu'elle peut avoir du plus et du moins, un aspect ou un autre, par suite,

1. « Quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primæ veritat inhæreat. » (Iª, q. cvi, art. 1, ad 3.)

que la forme définitive des connaissances n'est pas rigoureusement conditionnée par le dehors, mais qu'elle dépend de la spontanéité intellectuelle[1]. Le sujet est délicat. Je crois pourtant en avoir assez dit pour que la direction se trace sans équivoque entre le subjectivisme pur et les extrêmes théories positivistes. Nous maintenons la prétention de l'esprit à connaître des choses en soi, avec les restrictions imposées par l'état imparfait de la vie présente : l'esprit humain ne connaît directement, il ne rencontre de plain-pied que des êtres matériels. La matière est l'élément particulier, instable, fluent, sur lequel la connaissance s'appuie ; elle y glisse comme sur un sol boueux sans s'arrêter définitivement nulle part. Rien d'absolu n'existe dans la matière ; où trouverons-nous, par exemple, l'humanité? Nous la concevons absolue, et elle ne l'est dans aucun homme, — si l'humanité était absolue dans un homme, elle ne pourrait exister que dans cet homme-là, — et cependant, en dehors des hommes, l'humanité n'est plus rien. De là résulte pour l'esprit, qui cherche à la fois et l'absolu et l'existant, un perpétuel va-et-vient dans des directions très opposées. Ou bien il tentera de fixer l'absolu en dépouillant la matière, de s'arrêter à cette humanité qui n'est ni vous ni moi, ni Pierre ni Paul (tendance métaphysique). Ou bien il entreprendra d'atteindre l'absolu par approches successives (tendance positive), en totalisant l'expérience qui porte sur les individus[2]. Mais, ni d'un côté

1. Dans ce qui suit, nous verrons pourquoi l'esprit n'est pas enchaîné à un degré fixe de vérité ; nous ne dirons pas pourquoi, de fait, il s'arrête à un degré plutôt qu'à un autre. Cette deuxième question est moins essentielle à l'étude de la spontanéité dans la nutrition de l'esprit, et concernerait plutôt la fonction d'accroissement.

2. Est-il nécessaire de faire remarquer que le propre de l'intelligence est de toucher à l'absolu dans le relatif même, au nécessaire dans le contingent? « Nihil est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habeat, sicut hoc ipsum quod est currere in se quidem contingens est ; sed habitudo cursus ad motum est necessaria ; necessarium enim est Socratem moveri, si currit. » (Iª, q. LXXXVI, art. 3.) C'est le côté des métaphysiciens. Inversement, toute notion, quantitative ou qualitative, repose sur la matière, principe de la quantité et support des formes sensibles. Il n'y a donc pas de notion, si absolue qu'on le pense, qui n'ait sa relation au contingent. « Intellectus potest considerare res sensibiles, non in quantum mobiles et materiales, sed in quantum sicut quœdam substantiæ et magnitudines, et hoc est intellectus abstrahere a materia et motu. Non autem sic abstrahit secundum intellec-

ni de l'autre, il ne surmontera l'obstacle, je veux dire cette inintelligible matière dont, pourtant, il ne peut se passer. Car, d'un côté, ayant supprimé l'individu, il ne lui reste plus en main rien de concret, mais seulement un terme logique (idée de l'humanité en soi)[1]; de l'autre côté, il s'acharne à une addition désespérante. Les individus s'ajoutent aux individus, sans jamais totaliser l'humanité[2], comme cette malheureuse tour qui empilait ses étages et n'arriva pas à toucher le bord du ciel.

Les deux tendances de l'esprit, la métaphysique et la positive, sont donc impuissantes à réaliser l'absolu.

Ce qui ne veut pas dire qu'elles soient illégitimes. Ni les excès des métaphysiciens, si longtemps malheureux pour la science, ni l'injustice des prétentions positivistes, exagérées comme toutes les réactions, ne prouvent non plus que l'une ait raison et que l'autre ait tort; mais aucune des deux n'est définitive. L'esprit humain oscille autour d'un point fixe qu'il n'a pas encore touché; cependant, plus il ira, plus il tendra à diminuer les écarts, en réduisant à l'unité les deux modes de penser qui le balancent en dehors du réel.

En attendant, si les écarts se font dans le sens positif, l'esprit, ne réussissant pas à épuiser les réalités par leur fond, se console en tâchant de les connaître par leurs rapports. Connaître, en effet, n'est pas seulement pénétrer une chose, c'est lui déterminer une place dans l'univers par rapport à nous et par rapport au reste. Cette conception de la science réjouit beaucoup les positivistes, parce que les êtres matériels ne paraissant rien avoir de stable en eux-mêmes, ce sont

tum, quod intelligat magnitudines et species esse sine materia et motu. Sic enim sequeretur quod vel esset falsitas intellectus abstrahentis, vel quod ea quæ intellectus abstrahit sint separata secundum rem. » (*In III Metaph.*, lec. 7.) C'est le côté des positivistes. Pour compléter ce point de vue, il faut ajouter que les êtres dénués de matière (les anges, Dieu) ne sont connus que par réduction aux notions matérielles; leur « en soi » est inconnaissable. « Immateriales substantiæ a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus. » (Iª, q. LXXXIX, art. 2, ad 2.)

1. « Quæ quidem (humana natura) non habet rationem communis species secundum quod est in uno solo individuo, sed secundum quod est abstracta ab omni individuo, prout in nuda contemplatione consideratur. » (IIIª, q. II, art. 5, ad 2.)

2. « Vel secundum quod est in omnibus individuis. » (IIIª, q. II, art. 5, ad 2.)

surtout leurs rapports qui sont assurés. Encore ces rapports n'ont-ils qu'une nécessité d'hypothèse qui satisfait l'esprit, au fur et à mesure que la science progresse, mais sans en arrêter le mouvement. En théorie, le terme de la science parfaite se trouverait atteint, à l'heure où un objet quelconque serait connu sous tous les rapports. Nous disons un objet quelconque, parce que tout se tient, et à ce compte, qui aurait conditionné totalement un seul atome d'hydrogène connaîtrait tout. Mais ce terme est chimérique, parce qu'en nous déplaçant pour mieux connaître, nous déplaçons toutes les anciennes relations, nous en créons de nouvelles, et par là, nous modifions indéfiniment nos connaissances. Comme la goutte d'eau qui perle à la pointe d'une graminée nous renvoie l'une après l'autre toutes les couleurs à mesure que notre angle visuel varie, ainsi dans le monde intelligible. Tant que l'esprit n'aura pas trouvé l'unique position, introuvable pourtant, qui contiendrait toutes les autres, il verra les objets changer leurs couleurs.

L'écart métaphysique ne tient pas moins que le positif à la nature de l'esprit. Il ne suffit pas à l'esprit de s'étendre de plain-pied dans le monde matériel, son mouvement est en haut. On a beau le contraindre, à chaque instant il échappe, il brise le matériel qui l'emprisonne, et va rejoindre l'absolu pour lequel il est fait. Sa tendance, à l'état natif, et non régularisée encore par la méthode, n'est rien autre chose que celle même de l'idéal. Elle témoigne de sa perfection. L'absolu logique, qui n'est pas, il est vrai, l'absolu existant, est cependant une réalité commencée; il est comme le voile qui tamise déjà les lueurs de la réalité parfaite et mystérieuse [1], et ces lueurs, tombant sur le monde matériel, y versent en même temps la beauté. Nous avons dit déjà comment l'esprit humain se percevait lui-même dans le monde, attribuant au dehors les reflets de sa propre vie; il faudrait ajouter maintenant que l'idéalisation de la nature par l'esprit est une

1. « Species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, a quibus scientiam colligimus. » (I^{a}, q. LXXIV, art. 4, ad 1.)

prescience de l'ordre divin que la vie de l'esprit reflète, comme le monde à son tour reflète la vie de l'esprit. Sur ce point, la théorie platonicienne se superposant à celle d'Aristote lui ajoute une grande lumière. Aristote corrige Platon touchant la genèse des connaissances. Platon ainsi corrigé montre mieux le jeu de l'esprit, cette faculté de l'idéal rabattue sur notre vue des choses sensibles, la couvrant tout à fait, pourtant ne la faussant pas, puisque nous savons que c'est l'esprit qui embellit la nature. Quant à saint Thomas, s'il penche en définitive vers Aristote, ce n'est pas sans retours de complaisance pour Platon. N'eût-il pas été à souhaiter que ce grand esprit absorbât intégralement les deux doctrines; s'il l'eût fait, quelle psychologie nous aurions! Tirons au moins notre profit des positions de nos maîtres, et, sans rien abandonner d'un juste réalisme, n'oublions pas d'observer que les objets matériels sont des symboles d'idées. Et de là vient que l'esprit n'est enchaîné par aucun d'eux à un degré déterminé sur l'échelle des intelligibles. La plus humble fourmi, le plus minuscule brin d'herbe sont, pour lui, immenses comme l'espace. Sans les quitter, mais selon qu'il s'élève ou s'abaisse, qu'il conçoit plus ou moins leur type premier et parfait, il parcourt la distance de tout un univers.

Ainsi va l'esprit, tantôt sur le côté positif, tantôt sur le métaphysique, cahoté de l'un à l'autre, et sans trouver le repos. C'est qu'il veut connaître les choses en soi; comment serait-il satisfait, tant qu'il conditionne extérieurement des phénomènes, ou qu'il projette au dehors ses propres conceptions? Le monde n'est pas un ensemble de pures relations, il n'est pas non plus une fantasmagorie de lanterne magique; mais il y a, entre l'extérieur des phénomènes et l'intérieur de l'esprit, une série d'êtres réels. L'ordre positif et l'ordre métaphysique sont les deux mâchoires de l'étau entre lesquelles la réalité est prise; l'esprit la tiendra d'autant plus solidement qu'il les serrera de plus près. Il ne lui suffit pas, pour connaître un objet, de savoir que c'est en général une activité ou une substance, il doit déterminer quelle activité c'est, et quelle substance, et en précisant de plus en plus la notion vague conçue d'abord, restreignant sa métaphysique et la liant avec des données d'observation, arriver au degré

d'être spécial qui convient à cet objet. Ainsi les apparences s'évanouiront, il restera quelque chose de solide. Prenons un exemple commun, qui nous fera mieux saisir le procédé : celui qui regarde une poule, suivie de ses poussins, lui prêtera instinctivement les sentiments humains d'une mère ; cela, c'est l'idéalisation due à la tendance métaphysique, qui représente toutes les activités et toutes les substances comme étant du même degré que l'esprit. Si l'observateur veut savoir au juste ce qu'il regarde, il faut qu'il descende de sa conception première et prenne un peu l'œil de Bacon pour mieux voir. Il se demandera quelles conditions ont déterminé la poule à l'incubation ; si ce ne serait pas, plutôt que la conscience d'un devoir, le soulagement qu'elle a cherché, sur ses œufs frais et polis, à l'inflammation des plexus abdominaux gorgés de sang après la ponte ; puis quelles associations, individuelles ou héréditaires, la retiennent ensuite attachée à un rôle, dont elle est sans doute très loin de comprendre la grandeur. La méthode positive, prenant à revers l'idée primitive de l'instinct, la précisera. Notre observateur commence à savoir ce que c'est que l'amour, non plus en soi, mais dans une poule[1].

Cette fois, l'esprit est parti dans une bonne direction à la poursuite du réel. Toutes ses forces convergent. Mais les relations qu'il s'efforce de déterminer dans les êtres ne sont pas des relations quelconques, ce sont seulement, ou d'abord, les essentielles. Quelles sont, entre toutes, les relations essentielles ? Ce sont les relations de finalité. La fin, étant la raison d'être d'une chose, explique tout ce qu'elle est. Vous comprenez ce que c'est qu'une horloge (exemple classique !) quand vous savez que c'est un instrument pour marquer l'heure ; et si vous connaissez en outre la relation de chacune de ses parties à cette fin, vous savez tout ce qu'une horloge peut vous apprendre. En dehors de la relation à la fin, il y en a une foule d'autres ; l'heure est celle de Paris ou de Berlin ;

1. La méthode décrite ici est celle de l'esprit allant vers le monde extérieur. Si au contraire il revient sur lui-même, il trouvera en soi ses conceptions métaphysiques réalisées. La méthode psychologique est donc différente de la biologique. Et ce serait enfin continuer, par une méthode nouvelle, sa marche vers l'absolu, si l'esprit, ne pouvant se satisfaire en lui-même, et cherchant toujours le meilleur, se tournait vers Dieu dont il reflète l'image.

c'est une aiguille d'acier ou d'argent qui la marque ; un timbre qui la sonne ou un coucou qui la chante. Ces relations vous aideront à conditionner telle horloge en particulier ; elles ne sont pas nécessaires à la connaissance scientifique de l'horloge.

Donc, c'est par la finalité que l'esprit humain, qui n'est pas intuitif, arrive à connaître les choses en soi. Or, il est évident que la finalité étant une loi de l'esprit, l'homm e ne comprendra absolument que les objets qu'il a créés lui-même, parce que leur fin est à la mesure de son esprit. Il ne comprendra pas absolument ceux dont la fin est en dehors de son esprit et le dépasse. Nous savons tous ce que c'est qu'une horloge ; qui dira ce que c'est qu'un puceron ? Dans le domaine immense de la nature, tout change donc d'aspect à mesure que l'esprit s'approche davantage des fins[1]. Ainsi, le physiologiste commence à se faire une juste idée d'un organe lorsqu'il se fait une juste idée de sa fonction. Mais il est nécessaire que cette idée se modifie constamment, et comme

1. On éviterait bien des malentendus au sujet de la finalité, si l'on remarquait que son siège est dans l'esprit, où elle est une réalité et une cause ; dans la matière elle n'est plus qu'un effet et un signe. De même que la pensée n'est pas présente dans des caractères d'imprimerie, mais dans mon esprit et dans le vôtre, ainsi la fin. Aussi il n'est pas vrai de dire que nous percevons expérimentalement des fins dans le monde organique ; nous ne les percevons pas, nous les concluons, ce qui est bien différent. Ce que nous percevons, ce sont des résultats obtenus suivant une certaine succession. De là, nous concluons à un principe identique à celui qui cause les successions dans l'esprit, et cela, c'est percevoir une intelligence ordonnatrice. « Aliæ vero creaturæ non intelligunt, sed apparet in eis quoddam vestigium intellectus producentis, si eorum dispositio consideretur. » (Ia, q. XCVI, art. 6.) D'où il suit que la détermination de la fin ne doit pas, ne peut pas précéder l'expérience. L'expérimentateur cherche le « comment » avant de décider le « pourquoi », il suit la chaîne du déterminisme, d'anneau en anneau, et refoulant devant lui les fantômes métaphysiques. Il ne prétend pas à la science de l'esprit, mais à la science de la nature. Cependant, pour suivre une voie positive, il n'a pas éliminé la finalité. Car si, à un point quelconque de sa marche, il s'arrête et jette les yeux sur le chemin parcouru, tout change de face. Le point de la série où il se trouve, et qui, du côté expérience était le dernier, est le premier du côté intelligence. L'organe, suivant l'ordre des lois physiques, déterminait la fonction ; la fonction, à son tour, suivant l'ordre de la finalité, qui seule peut satisfaire l'esprit, détermine l'organe. Rien ne fera comprendre l'œil, que la vision. Le déterminisme et la finalité sont donc solidaires l'un de l'autre. La réalité est située entre un plan positif et un plan métaphysique, que l'esprit s'efforce d'amener à coïncider.

l'expérience; car, dans un organe, les fonctions des éléments histologiques amènent à la fonction du tissu lui-même ; et cette seconde connaissance réagit sur la première; le tissu fait connaître le rôle des éléments. A son tour, la fonction du tissu se subordonne à celle de l'organe. La fonction de l'organe n'est pas une fin absolue, elle est englobée et absorbée par l'ensemble des fonctions d'un système. Les fonctions des systèmes dépendent encore, au point de vue finaliste, des fonctions de l'individu. Le rôle de l'individu s'expliquera par une conception de la société. Cette conception même variera suivant la fin attribuée à la société, et cette fin peut se déterminer de plusieurs façons, toujours approximatives, parce que la fin réelle et dernière, qui est Dieu, n'est pas connue en elle-même.

Donc, la tendance métaphysique et la positive, qui, séparées, ne menaient pas à un absolu existant, n'y mèneront pas non plus, une fois unies. Voilà bien un grand et douloureux spectacle, que celui de l'esprit s'efforçant vers un repos que, malgré tout, il ne trouve pas, puisque son travail, même le plus sérieux, le plus assuré, celui de connaître les choses en soi, ne l'amène pas jusqu'au fond des choses. C'est comme un puits artésien qu'il creuse dans la nature, vers la nappe tranquille et puissante sur laquelle repose le sol de l'univers. L'eau qui suinte des parois ne le désaltère que pour un temps, et il se remet à la tâche, allant toujours plus profond, espérant toujours voir jaillir l'eau convoitée, qui apaiserait sa soif à jamais.

Faut-il ajouter qu'il sera trompé dans son espoir? Où la philosophie se tait, une autre voix s'élève : « Je suis la vérité..., qui boira l'eau que je donne, n'aura plus soif. » Et celui-là, qui parle ainsi, est l'Absolu réel, existant, celui que l'esprit cherche, et qui est venu au bord du puits par son chemin, pendant que nous le cherchions sur le nôtre. Il est là, obscurément, mais tout près. Adhérons à lui de toute notre âme dans la nuit, si nous voulons que, le jour levé, il se révèle à notre intelligence.

X

La solution dernière de tout problème philosophique est

en dehors de la philosophie. Nous resterons pourtant sur le terrain où nous nous sommes établis, et nous déterminerons, d'après les mouvements de l'esprit, les variations de l'idée. Ce sera répondre, après ces bien longs mais indispensables préliminaires, à la question posée ainsi : Comment l'idée peut-elle être à la fois conforme à son objet et spontanée ? Puisque l'esprit est capable de se mouvoir en trois sens, nous pouvons considérer l'idée comme une fonction à trois variables. Rien n'y oblige en vérité, mais ce sera nous conformer à l'ordre déjà suivi. En effet, ou bien l'esprit embellit les objets et les élève, et à cette tendance métaphysique correspond une variation de l'idée en hauteur. Ou bien il s'étend de plain-pied, droit devant lui, marchant d'une chose à l'autre sur le réseau des relations, et à cette tendance positive correspond une variation horizontale de l'idée. Ou enfin l'esprit, combinant ces deux mouvements, s'efforce de creuser l'intime des choses, et fouille dans le sol mouvant des phénomènes, en descendant peu à peu vers l'absolu, et ce travail fait varier l'idée en profondeur.

Vérifier pratiquement ces variations spontanées de l'idée serait d'un suprême intérêt, et pour le fruit qui en reviendrait à la psychologie spéculative et appliquée, je désirerais une enquête largement ouverte et bien conduite. Toutefois, disons-le tout de suite, il ne faut pas se faire illusion en psychologie, et spécialement au point de la psychologie où nous sommes, sur la portée de la méthode expérimentale. Les données les plus élémentaires de la conscience nous ont guidés assez sûrement jusqu'ici. Dès qu'on descend à l'interprétation des faits, l'incertitude apparaît, et les difficultés s'accroissent à chaque pas. C'est que, entre autres raisons, les faits psychologiques refusent de s'isoler. Lorsqu'un expérimentateur veut étudier à part un organe ou un tissu, il se sert d'injections et de matières colorantes, qui feront apparaître distinctement les réseaux capillaires enchevêtrés dans la masse ; il peut, dans une certaine mesure, séparer les fonctions, capter les phénomènes ; en rusant avec la nature, lui arracher ses secrets. Rien d'analogue ne s'emploie pour isoler une opération intellectuelle. Séparez une abstraction de l'image matérielle qui lui fait corps, elle s'éva-

nouit, à peu près comme s'évanouirait le sens de ces phrases que je trace si j'en supprimais les lettres. C'est pourquoi, dans les faits qu'on apportera pour montrer la souplesse de l'idée, c'est aussi bien celle de l'imagination qui apparaîtra, et même, si l'on n'y prend garde, c'est l'imagination qui risquera d'usurper le premier rôle, tant est naturelle notre inclination à juger plus important ce qui est plus matériel[1]. — Ensuite, à supposer que le fait soit, tant bien que mal, précisé et mis en lumière, qu'est-ce qu'il prouvera ? Le fait « n'est rien par lui-même », dit Claude Bernard (un qui savait expérimenter), « il ne vaut que par l'idée qui s'y rattache ou par la preuve qu'il fournit[2] ». Or, qu'à un même objet aient correspondu des connaissances diverses, ce fait peut diversement s'expliquer. On ne voit pas, à la seule inspection de l'expérience, si c'est la perfection de l'esprit qu'il prouve, ou son imperfection. Nous avons reconnu dans la spontanéité de l'esprit, telle qu'elle s'exerce en l'état actuel de l'esprit, une tendance vers un terme parfait par une série de positions successives dont aucune n'est capable de fixer la connaissance. Mais cette perfection relative, cette perfectibilité se juge par l'esprit, elle n'est pas de l'expérience. Et encore, quand la perfectibilité de l'esprit apparaîtrait, comment saurons-nous qu'elle provient d'une tendance intérieure et active (car c'est bien cela qui est requis pour qu'il y ait spontanéité) et non pas d'une certaine plasticité tout extérieure, celle de l'argile docile aux mains du potier ? Nous le saurons par ce qui a été dit sur la nature de l'intelligence, qui opère par nécessité intérieure, et ici encore la pure expérience est en défaut. Ces difficultés accumulées font réfléchir, dès qu'on tente la jonction entre la psychologie basée sur l'observation interne, et l'expérimentation proprement dite ; si cette jonction est possible, elle paraît au moins malaisée, et elle n'est pas si nécessaire. Dans les

1. Qu'on veuille bien, pour ce qui va suivre, considérer comme non résolue la question de la spontanéité imaginative ; nous la traiterons en résolvant la deuxième difficulté qui est celle-ci : à supposer que l'intelligence soit spontanée (c'est-à-dire, en tant que telle, non excitée), jouit-elle d'une spontanéité totale et première, ou bien existerait-il, dans l'esprit, d'autres centres de spontanéité indépendants ?

2. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, chap. II, § 7.

sciences naturelles, ce qui précède l'expérimentation, c'est l'hypothèse ; les expériences sont donc requises à titre d'arguments. En psychologie, la conscience suffit d'abord à la certitude. Dès lors, l'observation extérieure n'a plus le même rôle ; s'ajoutant à la doctrine, elle la met en lumière, en montre l'étendue, prépare comme intermédiaire les applications de la science à la vie. Je ne vois pas que, pour le moment, nous puissions lui demander davantage.

XI

Sous ces réserves, j'aborderai l'interprétation psychologique de quelques faits, empruntés la plupart au domaine privé ; qu'on me le pardonne, ils seront plus sûrs. Des trois variations de l'idée, la plus aisée à surprendre est la variation en hauteur : Tantôt l'idée change parce que, l'expérience gagnant, les formes idéales projetées par l'esprit sur les choses perdent en proportion. Le monde, d'abord merveilleusement idéalisé, devient le monde tel qu'il existe. Tous les enfants assistent à ce changement de décor. J'en ai vu un qui pleurait d'aller en chemin de fer : il avait peur, disait-il, que la « pauvre locomotive » ne se cassât la patte en courant ; idée que l'expérience allait bientôt réformer. Le petit Axel arrive à un âge où il casse les biscuits sans appréhension ; il sait qu'il ne leur fera aucun mal ; et que si le tapis est lourd, ce n'est pas sa faute[1].

Parfois au contraire les vues idéales de l'esprit s'ajoutent brusquement à une idée et la transforment. Un jour, je faisais une partie en mer près de la côte d'Espagne. Le vent faisait pencher la voile, et nous touchions les vagues de si près que, par moments, elles nous montaient au visage. Je considérais leur fraîcheur et leur mouvement, mon esprit était balancé comme la barque ; et je ne savais si cette fraîcheur fascinante des eaux était la grâce de leur jeunesse ou peut-être quelque vieille et redoutable séduction ; si tout ce va-et-vient de la mer qui danse était pour plaire, ou quelle arrière-pensée méchante la faisait ainsi tourner autour de

1. Voir *Etudes* du 5 juin, p. 655, n. 1.

nous ; et le baiser froid qu'elle tend vers nos fronts au bout de ses vagues, est-ce l'amour, est-ce la mort qu'il apporte ? La personnalité de cette mer se faisait en moi très présente ; et tout d'un coup, j'eus l'impression nette que je la voyais pour la première fois. Il y avait pourtant bien des années qu'on avait fait connaissance, mais l'idée que j'en avais auparavant venait de se modifier, de s'étendre, si bien qu'elle s'était rompue, et une conception avait surgi, entièrement distincte de l'ancienne ; la conception étant nouvelle, l'objet devenait, par le fait, nouveau pour moi. De pareils mouvements psychologiques ne surprendront personne, si l'on pense combien est « en soi » peu de chose cette mer qui se fait tant aimer. Elle n'est, après tout, que de l'eau ; qu'est-ce que de l'eau peut nous faire ? L'accumulation de beaucoup de gouttes n'ajoute pas une grande perfection. Seulement, il y a dans l'étendue de cette eau, dans sa force, dans son mouvement, les symboles matériels de la grandeur absolue, de la puissance morale, de la vie. Elle se prête admirablement à recevoir les formes de l'esprit, qui changent tout, et sentez-vous ce que peut être l'idée de « beaucoup d'eau » dans la tête de M. Pierre Loti ! Il nous dit lui-même, dans *le Roman d'un enfant*, que la première fois qu'il vit la mer, il la *reconnut*. Pour ce poète, la perception est assez intense et assez soudaine pour soulever d'un seul coup son objet jusqu'au niveau même de l'esprit. On dirait que les deux se confondent ; au point que s'il lui arrivait de sortir, à la recherche de son âme échappée, je pense qu'il la retrouverait tout entière dans l'océan.

Nous dirons que les idées ont aussi leur déplacement en horizontale, suivant que l'esprit modifie les rapports d'après lesquels il saisit les objets. Il peut modifier les rapports parce qu'il ne saisit pas l'objet tout à la fois. Si vous essayez de reformer en vous l'image d'une personne croisée dans la rue, vous ne retrouverez pas tous les traits de son visage, mais quelques-uns de ces traits, d'ordinaire schématisés par l'esprit, et naturellement reportés à un type déjà connu. Classification légitime sans doute, mais arbitraire aussi, étant basée sur quelques caractères, de préférence à mille autres qui auraient

permis de classifier différemment. De là vient qu'il est si difficile de s'entendre au sujet des ressemblances. En voyage, à l'étranger, vous serez d'abord frappé des caractères génériques communs aux individus d'une même race. Tous les Chinois sont jumeaux. Avec le temps et l'attention se portant sur les caractères individuels, les notes communes s'effacent, les individus font saillie et se distinguent, et dans une même famille, on est souvent incapable de saisir entre soi des ressemblances qui frappent tous les étrangers.

Le fait a une portée générale ; le procédé qu'emploie l'esprit pour distinguer les visages et les reconnaître est commun. Quels que soient les objets, ils ne sont connus et reconnaissables qu'autant qu'ils ont été classés, et ils sont classés grâce à certains rapports déterminés sans nécessité, mais qui, une fois déterminés, font que ces objets sont pour nous ceci et cela. Si donc plusieurs objets se présentaient sous le même rapport, s'ils entraient exactement dans le même cadre, étant indiscernables l'un de l'autre, ces objets ne seraient plus qu'un. Pour celui qui ne distinguerait le soldat qu'à la couleur rouge, il n'y aurait qu'un soldat possible. Au contraire, le même objet se multiplierait s'il était classé dans plusieurs séries entièrement distinctes : l'unique soldat qui reparaît indéfiniment sur la scène du théâtre, après en avoir fait le tour, devient une armée, si à chacune de ses apparitions, le spectateur bienveillant conditionne l'individu en question comme est conditionnée la perception de l'individu dans le temps et dans l'espace : cela fait autant d'individus que de perceptions. Dans ce cas, l'objet est distingué de lui-même par des relations toutes subjectives ; mais il pourrait, dans d'autres cas, se distinguer, se dédoubler grâce à des relations empruntées à l'objet. J'ai eu souvent la fortune de contrôler cette conclusion. A Jersey, en 1902, pendant près d'une année, j'ai connu une vallée de l'île de deux manières tellement différentes que je la prenais pour deux vallées. Je la traversais souvent dans mes promenades ; tantôt me croyant dans l'une et tantôt dans l'autre : les mêmes caractères de l'objet étaient schématisés de deux façons et rapportés à deux systèmes. Je ferai remarquer que le procédé d'imagination employé ne faussait pas davantage

l'objet rapporté à deux types différents qu'il ne l'aurait faussé si je ne l'avais rapporté qu'à un seul ; il y a bien des raisons de penser que deux personnes regardant le même paysage ne le schématisent pas de la même façon ; ces deux personnes, si vous les supposez maintenant fondues en une seule, ne pourraient identifier leurs représentations qu'en les amenant à coïncider. Tel était mon cas : il se trouva qu'un jour mes deux connaissances, séparées jusque-là, entrèrent en contact ; je vis alors mes deux vallées se rapprocher l'une de l'autre et finalement coïncider comme les deux images d'un stéréoscope qu'on a mis au point. Il n'y eut plus pour moi qu'une vallée. Ce fait me frappa. Voilà d'un côté un objet immobile, de l'autre deux connaissances, qui, sans sortir de l'objet, sont douées de mouvement, se distinguent, se confondent. Mais si cela est possible dans un cas, cela doit l'être dans tous les autres, parce que les lois de l'esprit sont simples. Je me rappelai alors qu'étant âgé de huit ou dix ans, j'avais l'heureuse faculté de dédoubler la salle à manger de ma grand'mère. Vous allez voir que cela me servait beaucoup. Pendant le dîner de famille, quand la conversation s'égarait sur des choses sans intérêt, — les grandes personnes ont de ces oublis, — je m'occupais à émettre des ordres intérieurs qui me faisaient changer d'appartement à mon gré. La tapisserie, le plafond, les meubles, tout ce qui m'entourait, comme au coup de baguette d'une fée, devenait soudain pour moi *autre chose.* Les objets extérieurs restant les mêmes, les dispositions perçues s'étaient interverties ou avaient fait place à d'autres relations non perçues auparavant. Si je n'avais été le machiniste conscient de ce changement de décor, comment aurais-je deviné que le mouvement des choses n'était qu'un mouvement de mon esprit, et que l'intelligence s'était déplacée ?

Nous savions ces variations possibles ; il est quand même intéressant de les surprendre sur le fait. Le raisonnement intervient à son tour et va plus loin : les objets sont connus d'après des relations indéfiniment modifiables, comme ces jeux de patience qui se prêtent à toutes les combinaisons. L'expérience a montré que suivant deux de ces combinaisons, la connaissance s'est dédoublée. Dès lors, il ne répugne

pas qu'elle se divise indéfiniment ; qu'en un seul objet j'en connaisse mille.

Ce qui crée la principale difficulté dans cet ordre de faits, est leur alliage évident d'éléments sensibles. La « relativité » est tellement le propre des sens, elle indique tellement la matière, qu'elle ne suffit nullement à caractériser la connaissance proprement humaine ; et ce serait bien plutôt de l'animal qu'il faut dire que son esprit vit plongé dans le relatif. Aussi je me garderai bien de nier, dans ces sortes d'exemples, la part, prépondérante peut-être, des sens ; de l'imagination surtout, dont le mécanisme s'étend de plein droit à la schématisation intérieure des relations perçues dans les choses. Je crois pourtant que leur explication totale embrasse des causes plus générales et plus élevées que ne le sont les activités sensibles : rapporter les synthèses imaginatives à certains types généraux formellement distingués est une fonction de degré intellectuel. Seule l'intelligence est capable d'appuyer sur des relations sensibles, ordonnées de telle ou telle façon, l'idée d'un objet ; parce que connaître ainsi est sortir de la relation pure ; c'est tirer de l'accidentel même quelque chose d'essentiel et d'absolu [1]. C'est pourquoi, dût la spontanéité intellectuelle y marquer à peine ses traces, nous maintiendrons, comme une partie naturelle de notre étude, ce chapitre des variations horizontales de l'idée.

Les variations en profondeur sont dues, avons-nous dit, à un essai de conciliation entre deux tendances, la métaphysique et la positive. L'idée pénètre plus ou moins à l'intérieur des choses, suivant que sont plus ou moins embrassées les fins réelles des choses. Si cette conception est juste, on doit constater de fait les plus amples variations dans les idées, là où ont précédé les plus grands écarts dans la finalité. C'est ce qu'on ne remarquera nulle part plus facilement que dans les sciences naturelles, où la finalité, déterminée autrefois sans scrupule à coup de déductions arbitraires, profite aujourd'hui de la précision des méthodes

1. « In quibusdam enim ipse ordo habetur pro forma, sicut in exercitu et civitate. » (*In V Metaph.*, lec. 4.)

positives. La glande pinéale était un singulier objet pour Descartes qui en faisait bravement le siège de l'âme, elle est tout autre chose pour nous qui la considérons, selon toute probabilité, comme un œil impair. Il y a ici entre deux idées la distance même qui peut séparer l'erreur de la vérité, je veux dire d'une vérité approximative. Dans les cas mêmes où la science positive ne redresse pas des erreurs proprement dites au sujet de la finalité, elle pousse l'idée dans le sens d'une plus grande précision. Que l'on veuille bien comparer l'idée que les anciens se faisaient des fonctions physiologiques des corps vivants, et son évolution dans les têtes contemporaines. Aristote, posant que trois choses sont requises pour la vie d'un corps organisé, son être, sa subsistance, sa perfection, déduit l'existence de trois forces répondant à ces trois exigences : la force générative, qui produit l'être, la nutritive qui donne la subsistance, l'augmentative qui amène à la perfection[1]. Ces conceptions métaphysiques ont leur fondement dans l'esprit, et nous pouvons dire que quelque chose y répond dans la nature, puisque la nature apparaît nécessairement construite suivant les lois de l'esprit. Mais qui ne voit combien elles restent précaires en dehors de l'expérience, tant que la science n'a pas travaillé à remplir ces cadres vides en déterminant les conditions et les procédés des trois fonctions vitales! En quoi faisant, elle met en lumière le mécanisme de l'excitation, ce choc entre le vivant et son milieu, ce conflit perpétuel, cette harmonie aussi, du dedans et du dehors, et cela transforme singulièrement l'idée primitive. Cela montre de quelle simplicité on fait preuve en attribuant à l'être vivant ses forces végétatives comme des « entités » distinctes, dont il serait le principe spontané. Entre Aristote qui tient à sa force locomotive et le docteur Marey, il n'y a pas de peine à décider lequel se fait l'idée la plus complète, la plus réelle, de notre faculté de la marche.

Si de la philosophie nous passions sur le terrain psychologique, les anciens reprendraient peut-être leur revanche, pour s'être mieux tenus vis-à-vis de la finalité. Puisque la

1. Aristote, *De Anima*, lib. II.

finalité dérive de l'esprit, il est logique de l'attribuer à un principe intérieur, un, spontané, et non plus à un éparpillement de forces diverses. C'est pourquoi s'il fallait décider lequel, d'Aristote ou de M. Ribot, comprend en somme le plus profondément l'intelligence et la volonté, je n'hésiterais pas à me prononcer pour Aristote.

Ce n'est pas le lieu de développer des considérations qui trouveraient naturellement leur place dans un exposé de la méthode en psychologie. Nous cherchons des exemples de la variation des idées. Nous avons ensuite à nous demander ce qui arriverait si, par un brusque mouvement dans le sens de la finalité, l'esprit passait d'une fin à une autre fin totalement distincte de la première : il s'ensuivrait sans doute ce que nous avons observé ailleurs, une variation totale de l'idée ; et si l'esprit passait d'une fin connue à la recherche d'une fin qu'il ne connaît pas encore, l'idée subirait une sorte de corruption totale, et l'objet précédemment connu deviendrait inconnu. Je ne puis expliquer autrement ce qui m'arriva un jour où, pensant à je ne sais quoi, mes yeux distraits rencontrèrent ma main. J'avais été entraîné si à l'écart de mes pensées habituelles, qu'en voyant cette main, je demeurai tout surpris, et pendant l'espace d'une demi-minute, il me fut impossible de la reconnaître ; je n'y trouvais plus que quelque chose d'informe, d'inexplicable, pendu à l'extrémité de mon bras. Cet état psychologique fut si net qu'il provoqua un commencement d'épouvante. Réfléchissant là-dessus, je rentrai, mais péniblement, dans le cours normal de mes pensées par le chemin de la finalité[1]. Je ne comprenais plus la main parce que je ne saisissais plus pourquoi une main est faite. Et cette hésitation de l'esprit peut s'expliquer : la main, étant destinée à des usages très divers, a une forme très indéterminée. Il est donc plus tôt fait de comprendre les organes dont la fin immédiate est plus particulière, une pince de homard, une queue de castor, qu'une main d'homme. Pour comprendre la

1. Je n'oserais prétendre que le phénomène de la « cécité psychique » ne puisse se produire indépendamment de la spontanéité intellectuelle. Je donne seulement l'interprétation du cas présent. C'est un indice de plus en faveur d'une théorie, certifiée du reste par ailleurs, que des faits psychologiques, aussi bizarres en apparence que celui-ci, puissent aisément y trouver place.

pince du homard, il suffit de la voir pincer; on ne se fera une juste idée de la main que si on reconnaît en elle l'organe d'un être intelligent, capable de varier à l'infini ses ouvrages[1].

XII

De la variation des idées, nous allons passer à celle des jugements et des conclusions. En nous y arrêtant très peu, parce que la route me semble presque déblayée. Pourquoi les jugements formés par l'intelligence en comparant les idées, peuvent-ils varier dans la sphère du vrai? La raison est toujours la même : la réalité ne nous serre pas de si près qu'il ne reste du jeu à l'esprit pour en considérer les aspects. Tout ce qui est contingent se prête à des vues contraires, le meilleur côté des êtres est doublé d'une privation. Je puis dire d'une fleur qu'elle est belle et qu'elle n'est pas belle, sans mal penser ; de Pierre, qu'il est bon comme tout ce qui existe[2], et, parce qu'il n'est pas le bon en soi, qu'il n'est pas bon[3]. Les vues de l'esprit peuvent se diversifier même dans les jugements nécessaires. Je dirai que Dieu est bon, et qu'il n'est pas bon, et qu'il est sur-bon. Cette fois, c'est mon idée même de l'absolu qui ne coïncide pas avec l'absolu. Je puis donc lui attribuer une bonté analogue à celle que je pense, ou nier qu'il soit cette même bonté que je pense[4], ou lui attribuer une bonté par-dessus ce que pense. Ce sont trois regards divergents au départ qui se rejoignent à l'infini.

Une latitude immense est laissée à l'esprit pour juger sans sortir du vrai; non qu'il n'exprime pas plus de vérité en jugeant d'une façon que d'une autre, mais à des degrés divers de vérité, des jugements contraires sont conciliables[5]. L'analo-

1. Voir, Ia, q. LXXVI, art. 5, ad 4, le passage où saint Thomas compare, toute proportion gardée, l'indétermination de la main à celle de l'intellect, et l'oppose à la spécialisation de l'animal dont les appétits sont ordonnés à un seul but.

2. « Vidit Deus omnia quæ fecerat, et erant valde bona. » (*Gen.*, I, 31.)

3. « Nemo bonus nisi solus Deus. » (Luc, XVIII, 19.)

4. « Ex hoc ipso quod omnia excedit, oportet quod omnes bonitates ex ipso removeantur. » (Saint Thomas, *De pulchro et bono.*)

5. La contradiction serait que les deux jugements contraires fussent affirmés sans changer la direction du regard; par exemple, si l'on disait que Pierre, en tant que bon, n'est pas bon.

gue de ceci se retrouve en physique par exemple, où les manifestations d'une même loi peuvent apparaître contradictoires jusqu'à ce que la formule générale soit trouvée, où se fondent les contradictions. C'est encore ce qui s'exprime couramment lorsqu'on dit de deux interlocuteurs qu'ils ont raison tous les deux, chacun à son point de vue, et qu'il suffirait de s'entendre.

XIII

Après la variation des jugements, la variation dans les raisonnements. Il est clair que si les propositions posées comme prémisses sont interprétables dans plusieurs sens, la conclusion pourra être tirée d'un côté ou de l'autre. Et voici que nous avons traversé le vestibule un peu long qui mène à la liberté. Il le fallait. Qu'est-ce en effet que la liberté? Le pouvoir d'agir sans nécessité, sans contrainte intérieure. Mais à cela une condition est requise absolument : que les connaissances motivant le vouloir ne soient pas nécessaires en elles-mêmes, ni nécessairement posées. En d'autres termes, c'est la possibilité de considérer les côtés opposés des objets finis qui nous permet de choisir [1]; et là où il n'y a qu'une façon de

1. « Radix libertatis est voluntas sicut subjectum, sed sicut causa est ratio; ex hoc enim voluntas potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est liberum de ratione judicium. » (Iª, IIæ, q. XVII, art. 1, ad 2.) Il n'est pas hors de propos de remarquer aussi que même les mauvaises déterminations imputables à la volonté ont leur racine intellective. Voir, dans la Iª, IIæ, q. LXXVII, art. 2, le syllogisme de l'incontinent. Ce syllogisme a quatre propositions, dont deux majeures universelles, par exemple : 1° la volupté est un mal; 2° la volupté est un bien. Ces deux majeures sont, la première de raison simple, la deuxième de raison passionnée. L'erreur de cette dernière vient de ce que l'esprit doit, pour l'utiliser logiquement, la tenir pour absolue, alors qu'elle n'est que relative. Il fallait que la faute de morale supposât une faute de logique; faute imputable à la volonté, parce que l'intelligence, de soi, ne manque pas à la logique. La mineure particulière étant posée, l'esprit conclut dans un sens ou dans l'autre. C'est ce dernier jugement qui meut la volonté. « Judicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui. » (*De Veritate*, q. XXIV, art. 2.) — Quant à la part propre de la volonté dans le péché, elle ne témoigne d'aucune spontanéité particulière, mais plutôt d'un défaut de liberté. « Quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. » (Iª, q. LXII, art. 8, ad 3.) Voir aussi Iª, IIæ, q. VI, art. 2 : « Utrum voluntarium possit esse absque omni actu. »

voir, il n'y a qu'une façon de faire. On pourrait aller plus loin, et apporter la contingence des conclusions spéculatives comme preuve même de la liberté du vouloir[1]; disons au moins que cette contingence l'explique, et la motive. Quant au vouloir nécessaire, celui par lequel nous tendons à notre fin (car tout homme désire le bonheur, c'est-à-dire la perfection finale), il n'a pas davantage sa raison d'être en lui-même, et nous nous refusons à reconnaître dans une tendance, considérée comme telle, aucun commencement absolu : il est évident, dans les termes, qu'une raison d'être n'existe formellement nulle part, que dans la raison; et qu'il n'y a pas de commencement absolu, si ce n'est à partir de l'absolu. Ce serait donc une absurdité si la volonté ne présupposait, dans tous les mouvements qui lui sont propres, une impulsion raisonnable, et la perception de l'absolu[2].

Et quand même le vouloir influe à son tour sur l'intelligence pour l'arrêter à une vue plutôt qu'à une autre, ce n'est pas aller au fond des choses, mais plutôt renverser les raisons, que de prétexter la libre volonté comme fondement de la spontanéité intellectuelle. La spontanéité volontaire n'est qu'un prolongement de la spontanéité intellectuelle[3]. Quant à l'intelligence, la raison radicale de sa spontanéité est sa nature et celle de son objet : elle agit d'elle-même parce qu'elle est d'une nature absolue et qu'elle est faite pour l'absolu; et elle peut modifier ses connaissances, parce que, dans l'intervalle qui la sépare de l'absolu total, toute connaissance est modifiable.

1. I^a, q. LXXXII, art. 2.

2. « Ipse autem ultimus finis oportet quod prius sit in intellectu quam in voluntate, quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum. » (II^a, II^æ, q. V, art. 7.) « C'est le mouvement supérieur de la pensée, dit M. Fouillée, qui devance et entraîne toujours les mouvements inférieurs. » (*Histoire de la philosophie*, introduction. Paris, Delagrave, 1879.) C'est vrai, mais pas dans le sens de M. Fouillée. Pour nous, rien n'est présupposé à l'intellection que l'être; et l'intellection et l'être sont présupposés au mouvement.

3. I^a, II^æ, q. IX, art. 1 : « Utrum voluntas moveatur ab intellectu. » Et I^a, q. LXXXII, art. 3, ad 2um : « Hoc modo intellectus est prior voluntate sicut motivum mobili, et activum passivo ; bonum enim intellectum movet voluntatem. »

XIV

Pour résumer, la vie de l'esprit s'entretient comme celle du corps, par la nutrition. La nutrition, c'est-à-dire la transformation des objets extérieurs en l'esprit même, par la connaissance, est une fonction vitale où se combattent et s'équilibrent l'un l'autre deux facteurs, l'excitation est la spontanéité. L'élément assimilé est soumis à des élaborations compliquées et nous devons le considérer de la sorte ; la plus petite de nos pensées pour être à nous, et quelque chose de nous, n'en est pas moins au monde ; elle est un résultat auquel tout l'univers a travaillé. Cependant le facteur intérieur, le plus vital, le nôtre, est du côté de l'intelligence. Cela se voit à la façon dont l'intelligence opère, par activité pure, et au résultat de son opération qui, dans sa forme dernière, n'est pas nécessité, pas entièrement conditionné par les excitations du dehors.

Peut-être, malgré tout, ces conclusions se heurtent-elles à bien des doutes encore, par suite de l'embarras où nous sommes de les concilier avec nos observations privées et la pratique journalière de notre esprit. Nous surprenons en nous des phénomènes, perceptions, tendances ou mouvements, d'un caractère franchement spontané et dont on ne voit pas que l'intelligence soit responsable. Y aurait-il dans l'esprit des centres indépendants ? Quant aux variations mêmes de la connaissance intellectuelle, nous les savons possibles ; entre cette connaissance et son objet, nous avons renoncé à établir une formule d'équation ; mais en fait, est-il bien vrai que les variations dépendent uniquement de la spontanéité intellectuelle combinée à l'excitation ; ne seraient-elles pas dues aussi à des causes d'origines diverses, l'imagination, par exemple, ou les sentiments, intercalées spontanément dans le courant psychologique ? La difficulté, annoncée au début, se pose ici, et nous ne chercherons pas à l'éviter. A vrai dire, si l'on a bien vu que la volonté elle-même ne jouit que d'une spontanéité secondaire et participée, on ne doit guère s'attendre à rencontrer à côté, ou plus bas dans l'esprit, des centres de spontanéité indépendants. Nous préférerions

cependant ne rien affirmer trop vite, et avant de reconnaître définitivement le monopole de la spontanéité intellectuelle, examiner à loisir les titres que les autres activités mentales ont à faire valoir contre lui.

VICTOR POUCEL.

(*A suivre.*)

L'INIQUE SÉPARATION [1]

DÉVOLUTION DES BIENS

Comme il était facile à prévoir, le « Bloc » a cherché une compensation à la victoire remportée par l'opposition durant la Semaine sainte. Le projet de loi a subi, au titre II, des remaniements notables. Mais que l'on considère les dispositions maintenues ou les dispositions corrigées, l'impression est la même : la défiance de l'Église, la peur d'être taxé de cléricalisme, la nécessité de suivre sans en avoir l'air une majorité qu'on est impuissant à discipliner, expliquent à merveille toute l'attitude du gouvernement et de la commission.

A tous deux le souvenir de la discussion du titre II de la loi doit être humiliant et amer : du jour au lendemain, du commencement à la fin d'une même séance, des textes ont été improvisés, hasardés, abandonnés, repris, amendés, comme si personne, parmi les meneurs du « Bloc », n'était capable de savoir ou de dire à quoi il fallait s'arrêter.

Malgré cette déliquescence parlementaire, on a fini par régler la question de la dévolution des biens. Nous allons voir comment.

I

La vérité contraint de dire que, parmi les nouveautés introduites dans la loi, les libérales sont en petit nombre et d'inspiration privée.

C'est l'opposition qui a eu l'idée de faire, par l'article 4, une place discrète à la hiérarchie dans les conditions légales prévues pour les associations cultuelles. Et personne n'a oublié le rôle éclatant et décisif joué par M. Ribot, en ces

1. Cf. *Études*, 5 mai 1905, p. 38[2].

débats qui ont abouti à faire reconnaître qu'il y avait pour chaque culte des « règles générales » dont il était impossible même à des anticléricaux de ne pas tenir compte [1].

C'est l'opposition encore qui a rappelé, au gouvernement qui l'oubliait, le souci des dettes que pourraient laisser après eux les établissements du culte dissous. Engagée avant Pâques sur le principe même de cette obligation de probité [2], la bataille recommença après les vacances sur l'application de ce principe. Le corps à corps fut âpre parfois et quelque temps incertain.

On se rappelle que le gouvernement et la commission s'étaient d'abord refusés à admettre une responsabilité quelconque de l'État [3]. A la réflexion ils se mirent à élaborer un texte et voici ce qu'ils proposèrent à la Chambre.

Là où les associations cultuelles revendiqueront l'actif des fabriques, elles seront tenues de leurs dettes et emprunts. Jusqu'au jour où elles auront versé le dernier sol dû, l'État leur fera abandon des « biens productifs de revenus » qui devraient lui faire retour d'après l'article 4 *bis*. Et s'il s'agit d'annuités à payer pour dettes afférentes aux édifices religieux, les associations n'y seront obligées que dans la « proportion du temps où elles auront l'usage de ces édifices ». En même temps qu'elles limitaient les cas où l'État aurait à solder des créances, ces dispositions témoignaient d'un effort d'équité à l'égard des associations cultuelles. Elles avaient donc chance d'agréer à gauche et à droite.

Quant à l'hypothèse où l'État devrait se charger des dettes, le projet la définissait en ces termes :

> Le revenu global desdits biens [faisant retour à l'État] reste affecté au payement du reliquat des dettes régulières et légales de l'établissement supprimé, lorsque aucune association cultuelle n'aura recueilli le patrimoine de cet établissement...

On ne peut imaginer, si on n'y a assisté, à quels débats passionnés et confus ces quatre lignes ont donné lieu. Il a fallu deux séances pour établir leur sens orthodoxe. Quel-

1. *Études*, 5 mai 1905, p. 412.
2. *Journal officiel*, 18 avril 1905, p. 496. — 3. *Ibid.*, p. 497, 498.

ques-uns les jugeaient inacceptables en quelque sens que ce fût : tels M. Augagneur, M. Balitrand, M. Bepmale et même M. Lacombe, lequel fut pourtant une minute d'accord avec M. Ribot[1]. On peut mettre à part l'opinion de M. Buisson qui, dans un moment d'oubli, rompit son habituel silence pour faire une glose hégélienne de l'expression : « revenu global[2] ». Parmi ceux qui suivent avec attention les débats et comprennent ce dont on parle, il n'y avait aucun doute que l'État n'interviendrait que subsidiairement, après que l'actif propre des fabriques aurait déjà été employé à payer les dettes ; il n'y avait aucun doute non plus qu'il ne s'agissait que des dettes régulières. Le texte le disait formellement. Mais quelques-uns estimaient que l'État ne pouvait s'engager *ultra vires*, et quelques autres auraient voulu que chaque créancier fût payé uniquement sur le boni — suffisant ou non — provenant de la fabrique à qui il avait fait des avances.

M. Ribot prenait les choses avec une honnêteté moins mesquine. Dans sa pensée, le mieux aurait été de vendre tous les biens faisant retour à l'État par le jeu de l'article 4 *bis*, de constituer avec ce capital une caisse où l'on aurait puisé tout de suite jusqu'à l'apurement complet du passif des fabriques. L'opération ainsi comprise eût été rapide ; on aurait évité des difficultés d'écriture et de gestion qu'amènera nécessairement l'accumulation de biens dont le revenu seul sera disponible ; le gouvernement, à supposer que cette liquidation laissât un surplus, aurait pu en disposer immédiatement. Mais s'il ne plaisait pas à la Chambre d'entrer dans cette voie, M. Ribot acceptait le texte de la commission. L'apurement serait plus long et peut-être même plus aléatoire. Mais au moins l'État ne se déroberait pas à son devoir et les créanciers ne seraient pas exposés, par la séparation, à être payés en monnaie de faillite[3].

M. Ribot n'étant pas du « Bloc », les députés à mentalité combiste — il en existe toujours — avaient une peine extrême

1. *Journal officiel*, 18 mai, p. 1757 ; 19 mai, p. 1777.
2. *Ibid.*, 18 mai, p. 1759. — 3. *Ibid.*, p. 1758.

à voter un texte accepté par lui. Et ils cherchaient péniblement à déduire leurs raisons, sans parvenir à en trouver de plausibles.

Le plus singulier dans l'affaire, c'est que le ministre, au risque de rendre inexplicable la rédaction de l'article, assurait avec tranquillité aux disputeurs échauffés qu'ils étaient bien bons de s'animer de la sorte : la question n'existait pas, elle ne pouvait exister ; chiffres en main, il était évident que le revenu des fabriques était plus que suffisant pour éteindre toutes leurs dettes[1].

C'était à n'y rien comprendre. Car si M. Bienvenu-Martin était sûr de ses dires, pourquoi, d'accord avec la commission, montrait-il tant de répugnance à engager la responsabilité de l'État ? Celui-ci hasardait, tout au plus, d'offrir une garantie inutile. Une pareille offre n'était guère compromettante, et il y avait manière de le faire, sans aucun air de charlatanisme.

Mais il était manifeste que pour la majorité la question ne se posait pas ainsi. Dans le fond des âmes inquiètes, il y avait autre chose, des soupçons vagues et d'autant plus irrésistibles. En face de ce deuxième paragraphe de l'article 4 *ter*, la gauche ressemblait à un attelage ombrageux qui refuse de passer un pont. Et la nuit vint, le soir du 17 mai, sans que la frayeur fût dissipée ni le pont franchi.

Le lendemain, les cochers ministériels mirent en œuvre tous leurs « trucs » les plus habiles. Pour caresser les oreilles de l'attelage, fort sensible aux accents belliqueux, M. Briand commença, d'une voix de club, quelques tirades un peu lourdes, quoique passionnées. Il était étrange que, l'Eglise se piquant d'être une école de vertu et de solidarité, les siens, au lieu de s'empresser fraternellement au secours les uns des autres, n'eussent point honte de rejeter sur les épaules du maudit État laïque le fardeau des dettes du culte. Le gouvernement voulait bien payer les dettes criardes de quelques communes, trop petites pour qu'il pût s'y former une association cultuelle. C'était un acte de bonne politique et de loyauté. Mais il ne pouvait aller au delà sans être dupe ;

1. *Journal officiel*, 18 mai, p. 1757.

suivre M. Ribot dans ses indications généreuses, c'était donner une prime à la grève des associations cultuelles. — A cette éloquence qui claquait comme un fouet, M. Bienvenu-Martin se contenta d'ajouter, sur l'épaule des coursiers rétifs, une tape familière. Les frayeurs confuses s'envolèrent. L'attelage rassuré et emballé témoignait par des hennissements joyeux qu'il lui tardait de passer le pont fatal. On partit au galop.

M. Ribot n'a pas réussi à entraîner la majorité par le chemin qu'il voulait. Il n'en reste pas moins que ce chemin était le seul qu'on pût raisonnablement tenir; et qu'on s'y est refusé pour des raisons aussi pauvres que diverses.

Il en est qui envisagent la liquidation des fabriques comme une opération financière très opportune pour le trésor appauvri de la République; ils s'en réjouissent d'autant plus ardemment que le bénéfice sera pris sur l'Église, « la vieille ennemie ». Chez ceux-là, le souci de limiter les responsabilités de l'État, à l'égard des créanciers des fabriques, devait être très vif : c'est la seule manière de ne pas laisser entamer les biens nationalisés, et de faire la nique aux catholiques qui voulaient ouvrir là une brèche.

D'autres politiciens, d'esprit moins vulgaire, se sont préoccupés d'autre chose. Ceux-là disent volontiers qu'à leur sens l'État ne doit point s'enrichir par le fait de la séparation. Ils comptent bien qu'il demeurera, la liquidation faite, un capital considérable, et chacun d'eux a son plan favori pour en régler l'emploi. Mais une pudeur habile les empêche de dire avec les maladroits cyniques : L'État, par la loi, va faire de gros profits; tant mieux! Ce qu'ils veulent, eux, c'est mettre les associations cultuelles dans l'impossibilité d'abuser de la liberté qu'on est bien obligé de leur laisser. De la part d'adversaires déclarés de la religion, on comprend un tel souci. Mais il assez difficile de trouver, pour enserrer une liberté de droit commun, des liens qui ne soient pas odieusement iniques.

On a inséré dans la loi — et la trouvaille est de M. Bienvenu-Martin — que l'État payerait les dettes là où il n'y aurait point d'association « apte à recueillir » les biens de la fabrique.

Qui sera juge de cette aptitude? Quels sont les éléments d'après lesquels on l'appréciera? Partout où il y a des fabriques endettées, ira-t-on dire aux catholiques : Vous prendrez à votre charge le passif, ou vous ne formerez pas une association cultuelle? M. Ribot a demandé hardiment qui était prêt à soutenir cette « monstruosité ». Le ministre s'est tu. M. Briand a dit que ce n'était pas le sens du paragraphe 2[1]. Il n'en est pas moins vrai que les associations cultuelles pourront être tenues des dettes et emprunts, même quand elles ne seront pas attributaires des biens. Cette possibilité, inscrite au paragraphe 2, est en contradiction avec le principe du paragraphe 1er du même article : elle est insoutenable en droit, parce qu'elle limite la liberté d'association prévue par la loi de 1901 ; elle blesse enfin l'équité la plus élémentaire, personne ne pouvant être contraint d'accepter le passif d'un héritage quand il en refuse l'actif.

Malgré ces raisons puissantes, la commission a eu la joie de vaincre M. Ribot. La journée ne s'est pourtant pas terminée pour elle sans désagrément. M. Sibille l'a battue sur le dernier paragraphe de l'article en discussion. La commission disait :

> Dans le cas où l'État, les départements ou les communes rentreront en possession de ceux des édifices dont ils sont propriétaires, ils seront responsables des annuités à échoir des emprunts afférents auxdits édifices.

Il y a, observait M. Sibille, des dettes qui ne résultent pas d'emprunts, mais par exemple de travaux non payés. Pourquoi sacrifier ces créances? Ne sont-elles pas aussi intéressantes que celles du Crédit foncier? Malgré les résistances du gouvernement et de la commission, la Chambre a cru devoir protéger les entrepreneurs : à 22 voix de majorité, il a été convenu que l'État, les départements ou les communes qui reprendraient les églises seraient responsables de toutes dettes les concernant.

Lorsque la Révolution eut à régler la question des dettes

1. *Journal officiel*, 19 mai, p. 1782.

des fabriques, elle procéda par des moyens simples. S'emparant de tout leur patrimoine, elle prit le passif avec l'actif (3-4 novembre 1793). Mais en ce temps-là aussi, les ministres avaient quelque scrupule à faire de l'État un répondant sans condition. Le ministre de l'intérieur de l'an II demanda au directeur de la liquidation s'il ne serait pas possible, en distinguant les origines des différentes dettes, de limiter les cas où la nation serait tenue de solder les créances. La lettre est curieuse. La réponse du directeur de la liquidation ne l'est pas moins. A son avis, aucun texte ne démontre qu'on n'ait voulu se charger des dettes des fabriques que jusqu'à concurrence de leur actif, ni qu'on ait eu l'intention d'en écarter une seule. Mais pour consoler son correspondant, il lui fait part de ses conjectures :

> Il y a un mouvement qui se communique de proche en proche et qui ne tardera pas à être général, amenant la suppression du culte salarié par la nation... Les avantages immenses que ce nouvel ordre de choses va procurer aux finances de la République pourront déterminer la Convention nationale à ordonner le payement de toutes les dettes, sans aucune répétition contre les habitants des communes, qu'elle voudra sûrement faire participer à cet avantage général, et à adopter une marche rapide pour les faire jouir sans délai des douceurs du nouvel ordre de choses.

L'ordre de choses plein de douceur que le citoyen Denormandie, directeur général de la liquidation en l'an II, était réduit à entrevoir dans l'avenir, nos législateurs l'ont déjà décidé, en supprimant le budget des cultes. Mais, par une différence qui met leur générosité au-dessous de celle des conventionnels de 93, ils n'en concluent pas que ces « avantages immenses » leur permettent d'avoir la main et la bourse largement ouverts. Ils répondront à ce reproche qu'au lieu de prendre aux fabriques tout leur actif, ils leur en laissent une part considérable. La défense n'est pas victorieuse. S'ils étaient francs, ils avoueraient que pour opérer comme les conventionnels une confiscation totale, il leur manque seulement l'audace qu'on avait au temps de Robespierre et de Danton.

II

Ni la commission ni le gouvernement n'ont rien voulu céder sur le principe que les biens provenant de l'État devaient faire retour à l'État. Leur résistance a d'ailleurs été plus têtue que raisonnable ; ils n'ont rien pu objecter aux vigoureux discours par lesquels M. Auffray et M. Grousseau ont démontré que les fabriques étaient propriétaires des biens à elles attribués par le décret du 7 thermidor an XI et les décrets subséquents [1]. Ce point avait été brièvement touché dans un précédent article [2]. Il faut y revenir ici avec plus de détail, en précisant les arguments des orateurs de l'opposition.

Il y a un décret impérial qui est le véritable décret organique des fabriques ; c'est celui du 30 décembre 1809. En son article 36, il compte une à une les sources de revenus des fabriques. Voici celles qu'on pourrait dire ouvertes par la main généreuse de l'État :

1° « Produit des biens et rentes restitués aux fabriques, des biens des confréries, et généralement des biens qui auraient été affectés aux fabriques » par les décrets impériaux.

2° « Produit des biens et rentes celés au domaine » dont l'empereur les aurait autorisés ou les autoriserait « à se mettre en possession ».

3° « Produit spontané de la vente des terrains servant de cimetières. »

On peut donc distinguer des biens rendus, affectés, concédés aux fabriques, par le gouvernement. M. le ministre ne se lassait pas d'insister sur la distinction, en interrompant les orateurs de l'opposition qui parlaient uniquement de biens rendus. Il est fâcheux que ces orateurs n'aient pas fermé la bouche à l'interrupteur autrement que par une concession.

Dans le décret du 7 thermidor an XI, la restitution est avouée par les termes mêmes employés dans l'article 1er. Mais c'est l'erreur de M. Bienvenu-Martin de croire qu'il n'y ait eu restitution que dans ce cas. Lorsque l'on étudie historiquement la genèse des décrets qui suivent celui du 7 ther-

1. *Journal officiel*, 17 mai, p. 1720, 1726.
2. *Études*, 5 mai 1905, p. 409.

midor an XI, on s'aperçoit vite qu'ils en procèdent. Ce sont des difficultés d'application qui ont amené le gouvernement à prendre des mesures qui se complètent les unes les autres. Les rapports de Portalis — par exemple pour le décret du 15 ventôse et du 28 messidor an XIII — le disent en toutes lettres.

Ils ne le diraient pas, que notre embarras n'en serait pas plus grand. M. Bienvenu-Martin semble convaincu que les biens attribués aux fabriques par les décrets postérieurs à thermidor an XI n'ont aucun caractère ecclésiastique; et c'est sans doute pour donner corps à cette opinion que, dans le tableau figurant à la page 17 de la quatrième annexe au rapport Briand, il s'est appliqué à mettre en évidence le bénéfice qui est revenu aux fabriques par la concession des biens et rentes celés au domaine. M. le ministre croirait-il, par hasard, que ces biens celés ne sauraient être des biens d'Église, ou qu'ils ne proviennent pas de libéralités privées? C'est une erreur manifeste. Il n'y a qu'à lire les décrets qui en autorisent la donation. Et par là, nous en venons au principe général qui domine toute la matière.

La grande masse — on pourrait dire la presque totalité — du patrimoine constitué par Bonaparte aux églises renaissantes est formée des débris de biens d'Église échappés aux violences révolutionnaires. Le fait est indéniable et la conséquence en est évidente : ce patrimoine entier n'est donc qu'une restitution. Le souverain a pu croire qu'il était généreux; son ministre Portalis a pu vanter sa munificence. Tous deux pensaient probablement que, pour être entrés légalement dans l'actif de la nation, les biens des fabriques comme les biens du clergé étaient l'intangible propriété de la nation. Pie VII, à qui on essaya d'imposer, dans le texte même du Concordat, la même opinion, s'y refusa toujours. C'était le refus non seulement de l'honneur mais de la justice.

En dépit de toutes les abolitions légales des fabriques, pas un moment le maître incontestable de ces biens ne cessa d'exister, je veux dire l'église particulière, la paroisse dotée, fondée à des dates précises dont il constait par actes publics; l'église et la paroisse, dont la suppression, si elle avait

été tentée par les assemblées révolutionnaires, aurait été nulle de plein droit, comme prononcée par une autorité incompétente; l'église et la paroisse, qu'aucune autorité civile ne saurait ni créer ni détruire, parce qu'elle est une personne morale d'ordre spirituel; l'église et la paroisse, qui survivent à la destruction des temples et à l'exil des prêtres, tant que la puissance ecclésiastique ne lui a point retiré l'existence que seule elle peut lui donner.

Ce fut la faute de la Constituante de méconnaître ces vérités élémentaires, alors que l'épiscopat les lui rappelait par la bouche de Boisgelin. Ce fut le mérite de Bonaparte de convenir, avec les négociateurs romains du Concordat, que seul le pasteur suprême pouvait avoir l'initiative d'une nouvelle circonscription des paroisses et des évêchés.

L'opération fut laborieuse et longue. Il fallut presque un an pour refaire la carte des évêchés de France. Celle des paroisses prit plus de temps encore. A peine terminée à la fin de 1803, elle fut recommencée dès 1805, et par deux fois encore sous le règne de Napoléon.

Le jeu de la nouvelle propriété ecclésiastique qui se reconstitue par les décrets impériaux se comprend donc à merveille. Pour les paroisses qui sont maintenues comme avant la Révolution, c'est la même personne morale qui se retrouve en face du gouvernement; à celui-ci, qui lui reconnaît une existence légale, elle redemande à être nantie du patrimoine dont un gouvernement précédent l'avait iniquement dépossédée. Pour les paroisses supprimées, la question est aussi fort simple; leurs droits imprescriptibles passent aux paroisses auxquelles elles sont réunies. Du fait que celles-ci les réunissent, elles sont les nécessaires héritières de tout ce qui peut subsister de leurs anciennes dépouilles.

Donc, en signant le décret du 7 thermidor an XI, le premier consul ne fait pas seulement une opération politiquement opportune. Avant tout, et en fait, — quoi qu'il en soit de ses intentions, — il accomplit une restitution commandée par l'équité.

Dès lors, que valent ici les théories de M. Rouvier sur la précarité des personnes morales viables au gré des gouver-

nements, ou les considérations de M. Briand sur la précarité des services publics établis ou supprimés selon la libre volonté de l'État? Nous répondons à M. Rouvier, avec M. Beauregard, que de par l'honnêteté la plus vulgaire, il est défendu aux gouvernements de supprimer, d'un trait de plume, — sans raison et sans indemnité, — la propriété légitime et perpétuelle d'une fabrique, d'un syndicat, ou de toute autre personne morale[1]. Nous ajoutons que lorsque cette personne morale s'appelle une paroisse, on a beau l'ignorer ou en décréter la mise à néant, elle n'en subsiste pas moins, — et son droit de propriété avec elle, — parce que son être est de création spirituelle. Nous répondons à M. Briand, avec M. Auffray et M. Grousseau, que l'État est singulièrement inspiré de supprimer un service public dont il avoue qu'il répond à un besoin social. Nous ajoutons que le patrimoine du culte catholique n'a jamais été légitimement celui d'un service public, parce que jamais la personne morale qui en était l'unique propriétaire n'a cessé d'exister.

Dans les discussions auxquelles a donné lieu l'article 6 du projet de loi, on a souvent parlé de l'hypothèse où le culte viendrait à cesser dans une paroisse faute d'adhérents. Et l'on a considéré comme indubitable qu'en ce cas les biens ecclésiastiques seraient vraiment *nullius*. L'erreur est grossière. Et il serait singulier que les ardents promoteurs de la thèse de l' « affectation » voisine aient pu la commettre, si l'expérience de tous les jours ne montrait comment certains hommes perdent les plus élémentaires notions de l'honnêteté, dès que l'Église est en cause. Lorsqu'il s'agit de fondations scolaires ou charitables devenues sans emploi, tout le monde s'empresse à dire : Cette fortune doit aller à des œuvres analogues; si l'État s'en emparait, il ferait une malversation. Si c'est un patrimoine d'Église qui se trouve vacant, nos gens n'ont plus la même logique ; le gouvernement a le droit — sinon le devoir — d'user à son gré de ce bien sans maître ; la marque cléricale qu'il porte le désigne à la confiscation.

Ici non plus nous n'admettons pas deux doctrines. L'État n'est pas le premier ayant droit. Son devoir impérieux est

1. *Journal officiel*, 17 mai, p. 1728.

d'assurer, s'il est possible et raisonnable, la volonté de ceux qui autrefois constituèrent ce patrimoine tombé en déshérence. En outre, — et c'est là un point fondamental que personne n'a touché au Palais-Bourbon, — dès que des domaines ecclésiastiques sont en cause, avec la question de propriété, une question d'autorité se pose.

La paroisse catholique est un groupement de croyants unis par la même doctrine, les mêmes sacrements, le même pouvoir. Pour cela même, la paroisse ne saurait être constituée en dehors de ceux qui gouvernent dans l'Église de Dieu. L'action de ce pouvoir hiérarchique s'exerce non seulement au spirituel, mais au temporel; étant donné qu'un temporel quelconque est indispensable à cette association, comme à toute autre, pour son fonctionnement. Tout gallican qu'il fût, Portalis se rendait compte de cette nécessité inéluctable. Et c'est de ce point de vue qu'il réfutait, contre le ministre des finances de 1806, la théorie de ceux qui voulaient déjà réduire les fabriques au rôle d'organes purement civils d'un service public. Mais Portalis s'arrêtait en route ; il ne suivait pas le principe catholique jusqu'en ses conséquences. Les tendances épiscopaliennes du gallicanisme l'amenaient à limiter aux évêques le droit naturel de gestion concernant les fabriques. La doctrine catholique exige qu'on aille plus loin. La constitution de l'Église est monarchique. Du gouvernement suprême du pape relève le temporel des paroisses situées aux confins du monde aussi bien que de celles du diocèse de Rome. Le lien est moins immédiat, il est aussi réel. Et c'est ce qui faisait dire à Boisgelin, quand on parlait à la Constituante d'enlever au clergé toute ingérance dans l'administration des biens d'Église, qu'il réclamait l'emploi « des formes canoniques » puisqu'on voulait détruire « des droits établis par des formes canoniques[1] ».

En sorte que, pour en revenir aux termes précis du problème posé par le paragraphe 1er de l'article 4 *bis*, d'aucune façon nous ne saurions accepter la solution à laquelle la majorité s'est arrêtée. La suppression des fabriques n'entraîne pas du tout la suppression de la personne morale qui

1. *Archives parlementaires*, t. XII, p. 693.

seule est propriétaire ; elle entraîne moins encore la suppression des droits supérieurs d'administration des évêques et du pape. L'État vole, en s'adjugeant des biens qui ne lui ont jamais appartenu ; il vole avec effraction, puisqu'il écarte d'un geste brutal et ceux qui ont le contrôle suprême de tout patrimoine ecclésiastique, et ceux qui en sont les uniques possesseurs légitimes.

III

Ces réflexions sur la mainmise que l'État se permet nous inclinent au scepticisme sur les délicatesses dont il fait profession au sujet de certaines catégories de biens d'Église.

Les biens qui sont « grevés d'une fondation pieuse créée postérieurement à la loi du 18 germinal an X » ne feront pas retour à l'État, alors même qu'ils proviendraient de lui (art. 4 *bis*, § 2).

Le texte primitif n'indiquait aucune date de fondation. C'était logique et probe. A force d'entendre les criailleries de la gauche sur l'immensité des ressources abandonnées à l'Église par l'État imprévoyant et prodigue, la commission s'est émue ; elle a ajouté une restriction qui laisse rêveur. La loi du 18 germinal an X, c'est le Concordat lui-même avec les articles organiques. Les biens grevés de fondations, dont on parle, sont ceux attribués par l'État aux fabriques, du Concordat à nos jours. En conséquence, pour que l'article en question ait un sens, il faut supposer que l'État, dévot plus qu'on ne soupçonnait, a grevé les biens, en les donnant, d'une fondation pieuse. L'hypothèse est invraisemblable, et, sans doute, irréelle.

Plusieurs fois, au cours de la discussion, l'opposition a formulé des plaintes contre le ministre des cultes qui, n'ayant pas pris la peine d'assembler des états de situation, contraignait la Chambre à argumenter dans l'abstrait. Depuis le vote de l'article 4 *bis*, les députés ont reçu de M. Bienvenu-Martin quelques tableaux de chiffres. Il y en a un qui donne le détail, par département, des biens restitués aux fabriques en vertu de l'arrêté consulaire du 7 thermidor an XI. Mais aucun n'indique ceux qui auraient pu être attribués par les actes des gouvernements subséquents. Aucun ne renferme le

moindre détail sur les fondations créées postérieurement au Concordat sur des biens quelconques provenant de l'État. Ce silence des documents s'accorde avec le silence du ministre interrogé par M. Grousseau[1]. Il s'accorde aussi malheureusement avec le langage d'un membre de la commission répété, à la tribune, par M. Auffray : « On peut accorder cette concession, car il n'y a pas de biens grevés de charges après l'an XI[2].»

La commission et le gouvernement se sont moqués cyniquement de la Chambre. Leur premier texte gardait aux associations cultuelles tous les biens concédés par l'État qui étaient antérieurement à la Révolution grevés de fondations pieuses. Le sens évident des mots, le rapport de M. Briand, les paroles formelles du rapporteur et du ministre, en discutant l'amendement Dumont[3], l'établissent d'une façon péremptoire. Le texte voté n'est donc pas seulement la méconnaissance absolue des volontés des donateurs (le gouvernement ne fera point célébrer de messes pour le repos de leurs âmes) ; il s'y ajoute une odieuse hypocrisie ; on a l'air de laisser au culte, par respect pour les croyants d'autrefois, une fortune qu'on sait n'exister pas et qu'on ne veut pas donner.

C'est avec la même probité que nos législateurs en ont agi avec les fondations scolaires et charitables.

L'article 5 oblige les fabriques qui en seraient bénéficiaires à s'en dessaisir au profit des « services ou établissements publics ou d'utilité publique dont la destination est conforme à celle desdits biens ». L'opposition avait beau jeu pour montrer que les donateurs étant croyants et ayant fait leur donation par des motifs inspirés de leur croyance, il était inadmissible que leurs bienfaits allassent à des services ou à des institutions marqués d'un esprit laïque, au sens que le citoyen Hervé donne à ce mot.

En des discours irréfutables, M. Rudelle, M. Aynard, M. Auffray, ont demandé que, pour conserver à ces fondations sco-

1. *Journal officiel*, 17 mai, p. 1730; 18 mai, p. 1743.
2. *Ibid.*, 18 mai, p. 1746. — 3. *Ibid.*, 16 mai, p. 1702.

laires ou charitables leur évident caractère confessionnel, les fabriques dissoutes pussent choisir comme héritières des associations déclarées, formées selon la loi du 1er juillet 1901 [1]. Ils se sont heurtés à un refus absolu. Peu importe la protestation des morts, et même celle des vivants parlant au nom du bon sens et de la justice ! Il faut que le patrimoine des associations cultuelles soit diminué le plus possible ; il faut qu'un chrétien soit déchu du droit de faire la charité ou l'école au nom de Jésus-Christ.

Une dernière ressource restait pour faire respecter les suprêmes volontés des fondateurs : une action en revendication de la part de leurs héritiers. Mais la haine de nos jacobins est vigilante. Le paragraphe 2 de l'article 5 limite cette action à la seule ligne directe. Ici encore, tous les efforts ont été vains. Ainsi que M. Rudelle et surtout M. Beauregard l'ont fait remarquer avec force, le droit de reprise ou de revendication dans l'espèce n'est pas une concession résultant de l'article. Il existe dans le droit commun : le Code civil l'établit non seulement au profit des auteurs d'une libéralité, mais au profit de tous leurs ayants droit. Par suite, la commission et le gouvernement opèrent, par leur texte limitatif, « une véritable expropriation [2] ».

En 1904, semblable tentative avait été faite, dans la discussion de la loi sur l'enseignement congréganiste ; elle avait été repoussée, sur un amendement de M. de Castelnau. La Chambre de 1905 est moins sensible au langage de l'équité et aux arguments du Code civil : elle a voté la mutilation du droit de revendication et de reprise.

Pour achever de montrer avec quel esprit libéral nos gens procèdent à l'égard de ce qu'ils appellent « les établissements publics du culte », encore deux ou trois détails concernant cette dévolution du bien dont on prétend avoir traité avec un si grand respect des droits acquis et des convenances. C'est en ces menues choses que se trahit, plus peut-être qu'en de plus grandes, l'âme grossière de ceux qui font ces lois.

1. *Journal officiel*, 23 mai, p. 1833, 1835 ; 24 mai, p. 1839.
2. *Ibid.*, 24 mai, p. 1845, 1847.

Des précautions jalouses sont prises contre ces établissements publics auxquels on a l'air de laisser la pleine faculté d'attribuer leurs biens. On n'ose plus dire, ainsi qu'on l'avait fait un instant, que ces biens ne leur appartiennent pas. On se contente de laisser la question indécise dans les textes. Mais, dans la réalité des choses et par les mesures prises, on traite la propriété ecclésiastique comme une propriété publique.

Dès la promulgation de la loi, l'administration des domaines procède, contradictoirement avec les représentants légaux des fabriques et des menses, à un inventaire descriptif et estimatif[1]. Pour appuyer le vote de cet article, le ministre des cultes à osé invoquer le décret du 30 décembre 1809. On ne saurait être un concordataire plus impénitent. L'article 55 du décret napoléonien a quelque raison d'être quand il s'agit d'organiser les fabriques en établissements publics. Encore l'empereur ne fait-il pas intervenir l'administration des domaines. Mais au moment où ces biens deviennent d'ordre privé, quel motif autorise une pareille ingérence de l'État? M. Briand n'a su en trouver qu'un seul : les fabriques n'ont pas « la propriété pleine, entière et absolue du patrimoine ecclésiastique »; elles sont contrôlées par l'État « et ce contrôle doit persister en régime de séparation, quoique dans une mesure moindre[2] ». C'est une pure affirmation et elle revient, elle aussi, à invoquer le décret de 1809.

Il paraît que Napoléon compte à la Chambre beaucoup d'émules et d'admirateurs. L'amendement par lequel M. de Castelnau demandait la suppression de l'inventaire a été repoussé par 385 voix contre 127. Une fois de plus, les progressistes se sont divisés sur une question qui pour être de détail n'engageait pas moins des principes assez élémentaires de droit.

Quand, au cours de la discussion générale, M. Lacombe et M. Barthou ont touché ce point, ils ont témoigné un effroi profond. Par delà les brumes qui cachent au commun des mortels le lendemain de la séparation, les yeux clairvoyants

1. *Journal officiel*, 18 avril, p. 1494.
2. *Ibid.*, p. 1495.

de ces républicains découvraient une caisse noire où, des quatre coins du pays, afflueraient en ruisseaux d'or les biens d'Église, pour payer les frais d'une guerre à outrance menée contre la République. Ils n'osaient pas dire avec M. Allard : Gardez ces biens ; le péril sera conjuré. Mais, au nom du salut public, ils suppliaient la commission de ligoter par avance les mains des fabriques tentées de prodigalité et de politique. M. Briand n'a pu résister à ces prières : « l'inventaire estimatif et descriptif » est voté.

En logique, la précaution est abusive. Les biens des fabriques leur appartiennent exclusivement, quoique la destination en soit inviolable. Que l'État, au moment de la séparation, les oblige à s'en dessaisir, c'est une première violence. Qu'il leur impose de dresser le bilan de leur fortune, c'est une injure. Les prélats le disaient sous la Constituante ; nous pouvons le répéter après eux. Aucun soupçon n'est permis contre les administrateurs actuels des biens ecclésiastiques. S'ils deviennent prévaricateurs, ils en seront responsables devant Dieu et leurs coreligionnaires.

En tout cas, ils n'ont point de leçon de religion à recevoir de la bouche des ouvriers de la séparation, parce que ceux-ci ont dans l'âme le mépris et la haine de l'Église. Avec l'argent des millions de contribuables qui sont des croyants, nos gouvernants soutiennent une politique dont le grand effort va à ruiner toute religion. Du fait de la séparation qui va être votée, il vont mettre la main sur des biens donnés par des catholiques pour le culte catholique ; ils les emploieront à creuser plus profonds et plus vastes les fondements de leur cité sans Dieu. Et ce sont eux qui entendent nous rappeler de haut à la probité. Qu'ils nous pillent, mais qu'ils se taisent ! C'est à nous à crier : au voleur !

Autre ingérence abusive de l'État. Dans cet article 4 qui ne devrait, semble-t-il, se rapporter qu'à la question de la dévolution des biens, la commission, anticipant sur le titre IV de la loi, a tenu à inscrire par avance une règle de gestion pour les futures associations cultuelles. Cette règle n'est pas mieux justifiée que l'inventaire dont nous venons de parler.

Dans une de ces improvisations imprudentes, comme il en échappe aux parlementaires les plus sûrs de leur langue,

M. Briand assimila un jour les biens des fabriques aux biens dotaux. Cette analogie — d'ailleurs contestable à divers points de vue — charma l'esprit juridique de M. Marc Réville. Et pour donner aux juges des indications semblables à celles qu'ils ont coutume d'aller chercher dans les contrats de mariage, cet homme ingénieux expliqua qu'il fallait préciser avec le plus grand soin dans quelles conditions les associations cultuelles seraient autorisées à aliéner une partie du patrimoine reçu des fabriques. La commission avait déjà pris la précaution de dire que le produit de la vente devrait être employé « en titres de rente nominatifs » ou selon les prévisions « du paragraphe 2 de l'article 20 ». M. Réville trouvait trop large cette liberté : il voulait que ces titres de rente portassent « mention de leur inaliénabilité »; que « l'acquéreur des biens aliénés fût personnellement responsable de la régularité de cet emploi, sous peine de nullité de la vente et d'une amende équivalente au prix fixé à dire d'experts ». La commission n'a pas consenti à admettre tout ce luxe de défiance; mais elle a fini par accepter que l'acquéreur fût responsable[1]; et voilà une « garantie » de plus ajoutée à celles — déjà excessives — qui sont prévues aux articles 19, 20, 21 du projet de loi.

Un peu partout, dans ce monument neuf que nos maçons achèvent de construire pour l'Église séparée, on ménage avec soin des ouvertures par où l'État s'introduira comme il faisait dans la maison concordataire. Il paraît que la liberté l'exige.

IV

De toutes les vicissitudes qu'ont traversées les articles du titre II de la loi, les plus tragiques étaient réservées à l'article 6. Depuis les vacances de Pâques, il était le point de mire des partis. C'est là qu'on attendait la commission et le gouvernement : à droite et au centre pour confirmer la doctrine de l'article 4, et à gauche pour la ruiner.

La bataille a eu les hasards les plus imprévus. Elle avait commencé dans la presse, avant que de s'engager au Palais-

1. *Journal officiel*, 19 mai, p. 1751.

Bourbon. Les polémiques de plume, longues et âpres, en exagérant le péril à courir, ont provoqué la manœuvre familière à M. Combes les jours où le salut public était compromis : on a revu la délégation des gauches. Dans un spirituel article, M. de Mun disait naguère que cette institution est « quelque chose comme une association de secours mutuels, entre anciens et futurs ministres, contre les risques de la retraite[1] ». Il y a du vrai dans cette définition humoristique. Mais, aux environs du 24 mai dernier, la délégation des gauches a été surtout une coalition de vaincus qui ont sournoisement machiné, sans vouloir en convenir, une odieuse et ridicule revanche.

Ils se donnèrent bien du mal : leur imagination féconde enfanta trois articles jumeaux qui devaient tenir de M. Cruppi toutes les grâces juridiques, de M. Caillaux toutes les grâces fiscales, de M. Leygues toutes les grâces littéraires, et de M. Pelletan toutes les grâces jacobines. Mais des désirs à la réalité, quelle chute ! En recevant le faire part de la naissance du prodige, le rapporteur, la majorité de la commission et le ministre des cultes applaudirent de concert. Malheureusement, au Palais-Bourbon, on entendit une autre musique. Sur les trois jumeaux dont on disait merveille, M. Ribot siffla avec un si fort mépris, que deux en moururent de saisissement. L'autre survécut à grand'peine et à la grande honte de ses parents et parrains, lesquels s'apercevant enfin qu'il était mal conformé, demandèrent la permission de le confier aux orthopédistes...

Aussi, quelques jours après, on entendit cette définition de la délégation des gauches formulée avec le plus grand calme par M. Pelletan : une réunion qui n'a aucun droit d'exister et dont la suprême règle de discipline est de laisser à chacun des siens la liberté de combattre les amendements dont ils sont les auteurs ou les signataires[2]. L'incident n'eût-il abouti qu'à cette confession, il valait la peine qu'il se produisît.

1. *Le Figaro*, 29 mai 1905.
2. *Journal officiel*, 30 mai, p. 2005.

Quant au fond des choses et à la portée juridique de l'article 6 tel qu'il a été voté, voici ce qu'il faut retenir.

Dans son projet, la commission s'était arrêtée à un système très net. En principe, il ne convenait pas que l'État prît « la responsabilité de liquider la fortune de l'Église ». Ce sont les expressions mêmes de M. Briand[1]. Il était plus pratique, plus simple, plus logique, de laisser ce soin à l'Église elle-même, par l'organe des fabriques : l'opération en paraîtrait moins suspecte, la procédure serait moins compliquée pour le gouvernement, et ce désintéressement relatif serait un clair symbole de la résolution où était le parti républicain de procéder en toute vérité à la séparation des deux puissances. Que si la puissance civile devait intervenir, ce ne pouvait être qu'en cas de nécessité absolue ; encore valait-il mieux, à tous égards, qu'elle n'agît point par voie administrative ; le Conseil d'État en particulier, « n'ayant d'autres moyens d'information que les rapports officiels et l'expertise », était le dernier à appeler en arbitre. Puisque en définitive de pures questions de propriété risquaient d'être soulevées, il n'y avait aucune raison de saisir d'autres tribunaux que ceux qui sont « juges de droit commun en ces matières[2] ».

Il paraît que, depuis le mois de mars, M. Briand a fait, sur les mérites cachés du Conseil d'État, des découvertes inattendues. L'article 6 (nouveau style) décide que, si l'attribution de biens faite par une fabrique est contestée par une association rivale, « le Conseil d'État, statuant au contentieux, prononcera ». Il paraît également que les tribunaux ordinaires, si dûment qualifiés pour apprécier les questions de propriété, ont perdu, aux yeux mieux éclairés de M. Briand, tous leurs titres à la confiance. L'article 6 (nouveau style) décide que si les biens d'une fabrique tombent en déshérence, faute par la fabrique d'avoir désigné un héritier, le gouvernement — et non le tribunal civil du ressort — y pourvoira « par décret ».

De ce changement aussi radical qu'illogique, M. Briand n'a présenté aucune raison ni excuse; M. Bienvenu-Martin

1. Rapport, p. 196.
2. *Ibid.*, p. 197.

ne l'a justifié que par de simples affirmations[1]. L'opposition n'avait pas à garder la même réserve. M. Grousseau envoya en pleine poitrine à M. Cruppi et à M. Pelletan ses arguments les plus serrés[2]. M. Charles Benoist, dans un discours piquant, démontra aux hommes de la délégation des gauches qu'en substituant la juridiction du Conseil d'État à celle des tribunaux civils, ils agissaient en « abominables réactionnaires[3] ». Et comme M. Caillaux, pour justifier l'attribution par décret, avait insisté sur le caractère de biens publics qu'auraient, paraît-il, les biens des fabriques, M. de Castelnau, dans un bel exposé juridique, met en pièces cette théorie impudente[4].

Mais si importante que fût cette discussion, les vraies préoccupations étaient ailleurs. Toute la Chambre le sentait, la question capitale était de savoir si l'article 4 tenait encore. Les auteurs du nouveau texte le comprenaient si bien, que le plus habile effort de leur éloquence consista à essayer de le faire croire. L'entreprise était si malaisée, que la dextérité de M. Cruppi et de M. Caillaux y échoua[5]. Après leurs harangues, M. Jaurès lui-même n'avait pu saisir exactement leur pensée, et c'est pourquoi il prit la liberté de les questionner du haut de la tribune. Ce dialogue, dans lequel M. Jaurès jouait le rôle d'inquisiteur, fut écouté par la Chambre dans un silence plein d'émotion. L'inquisiteur d'occasion parut satisfait de l'orthodoxie des doctrines de M. Cruppi sur les relations secrètes de l'article 6 et de l'article 4. Le discours de M. Pelletan, qui suivit, montra combien cette orthodoxie était élastique[6].

En réalité, elle n'existait pas. Le rapporteur, le ministre, les orateurs de la délégation des gauches, ont affirmé tour à tour, chacun à sa manière, que ni dans leur pensée ni en fait l'article 6 n'entamait l'article 4. Aucun d'eux n'a apporté la démonstration précise qui était nécessaire. Ils ont fait la chasse aux hypothèses, ils ont accumulé les citations pour établir que leur pensée n'avait jamais varié. Tout cela est

1. *Journal officiel*, 26 mai, p. 1917, 1925. — 2. *Ibid.*, p. 1913.
3. *Ibid.*, 25 mai, p. 1881. — 4. *Ibid.*, p. 1885.
5. *Ibid*, 24 mai, p. 1851; 25 mai, p. 1883. — 6. *Ibid.*, 25 mai, p. 1888, 1893.

hors de cause. Le problème de sincérité et de logique qui était à résoudre tient en deux mots que voici :

1° Est-il contraire à l'article 4 qu'au lendemain de la séparation il puisse légalement se former dans une même paroisse plusieurs associations rivales ?

2° Est-il contraire à l'article 4 que, en cas de contestation, les juges puissent arracher les biens à une association catholique dûment nantie, pour les donner à une autre non catholique ?

La réponse à faire saute aux yeux. Du moment que, d'après l'article 4, une association cultuelle catholique, pour être légale, doit avoir à sa tête un prêtre en communion avec un évêque qui soit lui-même en communion avec le pape, la possibilité légale de deux associations catholiques dans une même paroisse implique contradiction : jamais deux prêtres en concurrence ne pourront également se réclamer de l'évêque. L'hypothèse de deux associations légales et rivales est pourtant prévue au paragraphe 3 de l'article 6 ; c'est donc que l'article 6 contredit l'article 4.

Si nous examinons dans le même paragraphe les conditions dans lesquelles prononcera le Conseil d'État, nous aboutissons à la même conclusion. Le texte porte que la section du contentieux statuera « en tenant compte de toutes les circonstances de fait. » Nous avons déjà établi que parmi ces « circonstances de fait » il est impossible que se trouve celle-ci : une deuxième association aussi dûment approuvée par l'évêque que la première à qui elle dispute ses biens. On veut pourtant que le juge puisse se prononcer en faveur de la deuxième, puisqu'on admet un procès. Qui ne voit dès lors que l'article 6 admet comme légale une association qui d'après l'article 4 serait illégale ?

La contradiction est manifeste. Elle n'a pu échapper aux auteurs de l'amendement. M. Ribot leur a reproché de la vouloir ; il l'a fait avec une vigueur, un dédain, une autorité qui courbait malgré elles les têtes des blocards et faisait éclater l'opposition en bravos enthousiastes [1]. On n'a pu

1. *Journal officiel*, 25 mai, p. 1855 ; 26 mai, p. 1920.

répondre que par des divagations à ces discours que M. Caillaux lui-même appelait « redoutables » ; et il avait bien raison, si un grand orateur est surtout redoutable, quand, d'un geste indigné et irrésistible, il arrache à ses adversaires, malgré les précautions qu'ils croyaient sûres, le secret de leurs desseins.

Pour défendre leurs intentions, les gens démasqués n'ont pas manqué de dire que l'ancien texte de la commission était identique au nouveau, en ce qui concerne la possibilité de contester les attributions de biens. La remarque est juste. Mais elle ne prouve qu'une chose : c'est qu'avant la modification introduite à l'article 4, la commission et le gouvernement voulaient les inconvénients que nous venons de signaler. Et c'est pour cela sans doute que leur conjonction avec la délégation des gauches s'est opérée si facilement : ils n'ont eu qu'à suivre leur première pente.

La situation est donc parfaitement claire. Acceptant d'introduire à l'article 4 une règle pour discerner quelles associations cultuelles étaient capables de devenir attributaires des biens, la commission et le gouvernement, par là même, s'engageaient à maintenir cette règle identique partout où une attribution de biens était prévue. La logique y contraignait également la Chambre entière, du moment que l'article 4 était voté. Elle en a jugé autrement. Sa conduite est injustifiable. Ceux qui ont répété à satiété qu'ils ne voulaient en rien entamer l'article 4 avaient un moyen facile de faire éclater leur sincérité : c'était d'accepter qu'on insérât à l'article 6 la fameuse incise de l'article 4. M. Berry le proposait dans un amendement : il a recueilli 246 voix contre 324[1].

Après cela, il importe assez peu que, dans le dernier paragraphe de l'article, on ait énuméré des cas de contestation : scission dans l'association nantie, création d'association nouvelle par suite d'une modification dans le territoire de la circonscription ecclésiastique, impossibilité pour l'association attributaire de remplir son objet. Cette triple limitation laisse subsister le principe ; et même il ne faudrait

1. *Journal officiel*, 28 mai, p. 1983.

pas examiner beaucoup chacune d'elles, pour y voir la part très grande qu'elle abandonne à l'arbitraire. Personne n'a essayé cet examen à la Chambre ; on était las de batailler et cet engagement d'arrière-garde eût été encore perdu.

La discussion de l'article 7 a occasionné le même gâchis parlementaire que celle de l'article 6. La commission avait remis un texte le 27 mai ; le 29, addition d'un paragraphe 3, au début de la séance ; au milieu, modification du paragraphe 2. Ces changements à vue, malgré les protestations de M. Grousseau et les ironiques leçons de droit données à M. Cruppi par M. Ribot[1], n'ont pas empêché le vote du texte définitif, puisqu'il émanait, celui-là aussi, de la délégation des gauches.

Il n'en est pas moins incohérent et peu équitable. Il s'agit, dans l'article 7, de régler les attributions de biens, quand l'association cultuelle n'existe pas ou est dissoute. M. Ribot aurait voulu, avec raison, qu'on distinguât entre la dissolution volontaire et la dissolution forcée. Dans le premier cas tout au moins, il demandait pourquoi la commission renonçant, avec une abnégation si facile, à son ancien texte, ne donnait pas à l'association qui allait disparaître la faculté de faire elle-même la dévolution de ses biens. M. Briand qui avait jadis expliqué que cette faculté devait être laissée en tout cas de dissolution, y a vu, quand M. Ribot l'a réclamée, des inconvénients majeurs. Il s'est fâché qu'on le trouvât trop sensible aux froncements de sourcils de la délégation des gauches ; il s'est vanté d'avoir plusieurs fois modifié les textes sur les arguments apportés par l'opposition[2]. Diversion inutile et assez ridicule ! En tout cas, elle ne répondait guère à la question de savoir pourquoi la commission abandonnait des dispositions qui étaient plus libérales.

Le régime des décrets est donc appliqué lorsqu'il y a dissolution d'une association, aussi bien que lorsqu'il ne s'en forme pas. Dans la première hypothèse, c'est le gouvernement qui décrète ; dans la seconde, le décret est rendu en

1. *Journal officiel*, 30 mai, p. 1997, 2000.
2. *Ibid.*, p. 2003.

Conseil d'État. Dans la première, ce sont les établissements communaux d'assistance ou de bienfaisance qui sont bénéficiaires des biens ; dans la seconde, ce sont des associations cultuelles voisines, et seulement, à leur défaut, les établissements de bienfaisance et d'assistance.

A mesure que la discussion se poursuit, il est chaque jour plus évident que le libéralisme généreux dont M. Briand parle si volontiers est une chose assez différente de ce qu'imagine, à entendre le mot, le commun des mortels. Il est chaque jour plus évident aussi que personne ne conduit les débats, qui se déroulent comme ils peuvent, au gré de poussées anonymes. Le ministre des cultes suit docilement la commission ; celle-ci suit son rapporteur, lequel, après s'être tenu à son rapport avec quelque fermeté, a fini par s'abandonner à ceux qu'il devait conduire. Cette faiblesse nous promet, pour l'avenir, des textes aussi souhaitables que ceux dont la présente étude a raconté l'histoire.

PAUL DUDON.

LE MILIEU HISTORIQUE ET RELIGIEUX
DE
L'ANCIEN TESTAMENT

REVUE DE QUELQUES OUVRAGES RÉCENTS

L'Ancien Testament biblique n'est plus un livre isolé qu'on ne puisse contrôler que par lui-même ou par des vraisemblances *a priori*. Les documents de l'Egypte et de l'Assyro-Babylonie nous ramènent bien au delà d'Abraham; et s'ils ne nous permettent point de suivre pas à pas et dans le détail les événements de l'histoire sacrée, ils nous en laissent du moins assez exactement restituer le cadre historique et religieux. Il n'est pas jusqu'aux récits primitifs par où débute la Genèse qui n'aient trouvé des parallèles inattendus dans les légendes religieuses de l'antique Chaldée. Dès à présent, on peut dire que l'autorité historique des traditions d'Israël y a gagné aux yeux des critiques non prévenus, et surtout la transcendance morale et religieuse des Livres saints de moins en moins explicable en dehors d'une intervention spéciale de Dieu. L'analyse suivante de quelques récents ouvrages, sans viser à le démontrer, le laissera peut-être entrevoir[1].

I. Fouilles et découvertes[2]. — Les fouilles et explorations dans l'Orient biblique n'offrent plus aujourd'hui l'attrait de nouveauté d'il y a cinquante ans. Elles sont comme entrées dans la vie normale. Le public cultivé est pourtant loin de les bien connaître, n'en pouvant guère aborder les comptes rendus dans une infinité de publications techniques et de livres coûteux où ils

1. On trouvera quelques-unes des preuves très bien proposées dans les articles du P. Condamin sur *la Bible et l'assyriologie*. (*Études*, 1902, t. XCIII, p. 433 *sqq.*, 748 *sqq.*; 1903, t. XCIV, p. 782 *sqq.*)

2. H.-V. Hilprecht, *Explorations in Bible Lands during the 19th Century*. Edinburgh, T. et T. Clark, 1903. In-8, xxiv-810 pages. Prix : 12 shillings. — *Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien* : 1ter Theil. Leipzig, J.-C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904. In-8, iv-208 pages. Prix : 4 Mk.

sont dispersés. Il était à souhaiter que des spécialistes missent à sa portée l'histoire et les principaux résultats de ces magnifiques découvertes, l'une des plus pures gloires du siècle écoulé. M. Hilprecht l'a entrepris avec un groupe de collaborateurs bien connus dans le monde savant. L'œuvre a paru en 1903 dans un volume anglais superbement imprimé et richement illustré, sous le titre d'*Explorations en pays bibliques durant le dix-neuvième siècle*. Le directeur s'était réservé le récit des fouilles assyro-babyloniennes que nul ne connaît mieux que lui. Il l'a fait avec la rigoureuse précision du savant et l'enthousiasme communicatif de l'explorateur. Son travail occupe à lui seul plus des deux tiers du volume et a été aussi édité séparément par la section archéologique de l'Université de Pensylvanie. Le musée Guimet, nous dit-on, en fait préparer une traduction française. En attendant, une traduction allemande, de prix modéré, est en cours de publication et aura sans doute paru tout entière avant que ces lignes soient imprimées. La partie déjà livrée s'arrête aux fouilles de Telloh par M. de Sarzac. Elle reproduit l'anglais sans modification importante. Il n'en sera pas ainsi de la partie à paraître qui ne s'arrêtera plus, suivant le titre anglais, aux limites du dix-neuvième siècle, mais ira jusqu'au moment présent. Il serait à souhaiter aussi que les traducteurs développassent un peu plus les chapitres relatifs aux fouilles de leur patrie respective aux dépens du récit américain de longueur tout à fait disproportionnée et de caractère trop technique. La situation de M. Hilprecht, directeur scientifique des fouilles de Nippour et les lecteurs qu'il avait spécialement en vue expliquent l'anomalie dans l'original. Mais les raisons ne valent plus pour les lecteurs français ou allemands.

Voici brièvement le contenu de la partie parue des *Ausgrabungen* et des chapitres qui suivent dans *Explorations in Bible Lands*.

1. Une première section rappelle en quelques pages les précurseurs lointains des fouilles, depuis le juif Benjamin de Tudèle au douzième siècle jusqu'au savant abbé de Beauchamp à la fin du dix-huitième[1]. Durant cette longue période, marchands et

1. Il n'était point « päpstlicher Generalvicar für Babylonien », — expression à laquelle je ne connais pas de sens, — mais vicaire général de son oncle Miroudot du Bourg, évêque de Babylone.

aventuriers, savants et missionnaires contribuèrent dans des mesures diverses à ramener l'attention de l'Europe sur les ruines longtemps oubliées de Ninive et de Babylone.

Pendant la période suivante (première partie du dix-neuvième siècle), racontée dans la deuxième section, des voyageurs et des savants anglais, attirés surtout en Orient par l'*East India Company*, font avancer à grands pas les connaissances géographiques et topographiques de l'Assyro-Babylonie. M. Hilprecht consacre une notice spéciale à chacun d'eux, à Rich, à Buckingham, à Ker Porter, etc., etc.

Enfin, avec la troisième section, nous sommes au cœur du sujet. On pourrait l'intituler : *A la recherche des palais.* La France ouvrit cette période nouvelle, comme elle devait ouvrir plus tard la période actuellement en cours, celle des fouilles méthodiques et vraiment scientifiques.

En décembre 1842, notre vice-consul à Mossoul, Emile Botta, donne le premier coup de pioche dans le tertre de Qouioundjik, au nord de l'ancienne Ninive. Puis, comme les résultats se font attendre, le 20 mars 1843, il fait commencer des travaux à Khorsabad, à cinq heures environ au nord-est de Mossoul. Et bientôt, comme sous la baguette d'une fée, des murs sortent de terre, puis de vastes salles, tout un palais aux proportions grandioses. Et sur les murs se détachent des inscriptions cunéiformes avec des bas-reliefs sans fin représentant les guerres, les chasses, les festins d'un grand roi. Çà et là, des statues apparaissent et des statuettes de personnages hiératiques, avec bonnets à cornes et parfois avec des ailes d'oiseaux ; aux principales portes d'entrée, de gigantesques taureaux ailés à tête humaine semblaient monter la garde. Botta crut avoir retrouvé Ninive. C'était Dour-Charroukîn, « le Versailles » du puissant roi Sargon dont la Bible seule avait gardé le nom. L'émotion fut vive dans le monde savant à la nouvelle de la découverte, et plus vive encore quand parvint à Paris le premier envoi de sculptures de grandes dimensions.

Les imitateurs ne pouvaient manquer à l'heureux Botta. Le premier allait même éclipser sa gloire. Dès son premier jour à Nimroud (1845), Henry Layard avait déblayé en partie deux salles appartenant à deux palais distincts. Et la fortune de ce début lui demeura toujours fidèle. Une de ses plus précieuses trouvailles fut, dans le palais sud-ouest de Qouioundjik, celle d'une partie de

la bibliothèque d'Assourbanipal, juste au moment où la science du déchiffrement était ou allait être à peu près reconquise, grâce aux efforts successifs ou combinés des Grotefend, des Rawlinson, des Hincks, des Jules Oppert, etc.[1]. A son forban de collaborateur, l'indigène anglicisé Hormuzd Rassam, devait échoir la découverte de l'autre moitié, en 1853, au nord-ouest, dans la partie des ruines réservée aux fouilles françaises[2].

2. Les essais en Babylonie, malgré des résultats appréciables, faillirent d'abord décourager les explorateurs. Il y fallait une nouvelle méthode plus patiente et plus précise. M. de Sarzec, notre vice-consul à Bassora, allait en donner l'exemple. En 1877, il découvrait à Telloh, presque à mi-chemin entre Babylone et Bassora, une sorte de Pompéi de la Chaldée antique. Il y entreprit des fouilles qu'il devait, avec une inlassable énergie et un rare savoir-faire, poursuivre jusqu'à sa mort survenue inopinément en 1901. Dès 1881, M. Oppert pouvait annoncer au congrès des orientalistes réunis à Berlin que, depuis la découverte de Ninive, nulle autre n'avait été faite comparable en importance aux fouilles de Telloh. Et, en effet, à défaut de grands palais, comme en Assyrie, Telloh a fourni, outre des données inattendues sur une architecture beaucoup plus ancienne, des matériaux d'immense valeur pour les études religieuses, linguistiques, historiques et archéologiques. L'historien, par exemple, sait désormais que, durant les quatrième et troisième millénaires antérieurs à Jésus-Christ, la Chaldée se divisait en plusieurs petits États groupés autour d'autant de cités, presque toujours en guerre entre eux et parvenant tour à tour à l'hégémonie; que plusieurs siècles probablement avant Sargon d'Agadé et avant son fils Naram-Sin, dont le roi archéologue Nabonide fixe la date à trois mille deux cents ans avant lui-même, donc vers 3800 avant Jésus-Christ[3], la petite ville de Chirpourla ou de Lagach

1. On peut lire l'histoire du déchiffrement dans l'intéressante brochure de L. Messerschmidt : *Entzifferung der Keilschrift*. Leipzig, Hinrichs (de l'excellente collection *Der alte Orient*, V, 2). Prix : 60 Pfennige.

2. M. Hilprecht trouve *très magnanime* la concession de cette partie faite par Rawlinson à Victor Place, successeur de Botta. Et il ajoute en note que Rawlinson la croyait probablement sans valeur. (*Ausgrabungen*, p. 124 et n. 4.) Je vois malaisément comment tout cela se concilie.

3. La valeur de cette donnée n'est pas encore incontestée. M. Hilprecht la regarde comme certaine.

(dont les ruines forment Telloh) fut gouvernée par une brillante dynastie de princes belliqueux et grands bâtisseurs, dont les relations commerciales s'étendaient au loin et dont l'un au moins porta jusqu'en Elam ses armes victorieuses...

Les fouilles américaines de l'Université de Pensylvanie[1] se sont attaquées aux ruines plus imposantes de Nippour, la cité du dieu Bel et de son temple Ekour, dont M. Hilprecht décrit longuement la *ziggourat* (tour à étages). C'est peut-être l'antique Calné biblique (*Gen.*, x, 10), en tout cas l'un des centres principaux des Juifs exilés, près du Chobar d'Ezéchiel (I, 3) que M. Hilprecht a identifié au Chatt-en-Nil des Arabes, le Nâr-Kabari (ou « Grand Canal ») des Babyloniens.

Parmi les documents retrouvés, mentionnons ceux qui concernent l'école où les jeunes Chaldéens de Nippour venaient, du temps d'Abraham et au delà, se former « à l'art d'écrire sur les tablettes et à la sagesse du dieu Nébo ». Sous les ruines de la *ziggourat*, quelques pieds plus bas que le pavé de Naram-Sin, des tablettes ont reparu présentant les premiers essais d'écriture de petits écoliers : ce sont des barres toutes pareilles à celles que nous tracions dans notre enfance avec la plume au lieu du stylet. M. Hilprecht les date, un peu généreusement peut-être, du cinquième millénaire avant Jésus-Christ. De plus riches trouvailles ont été faites dans la « colline des tablettes », emplacement de l'antique bibliothèque du Temple. On y peut suivre les futurs scribes apprenant à façonner leurs tablettes d'argile ; à y tracer les trois éléments ordinaires des signes cunéiformes : clou vertical, clou horizontal, double clou ; puis à les réunir en groupes sans attention au sens : par exemple, 1. *ba-a* ; — 2. *ba-mu* ; — 3. *ba-ba-mu* ; — 4. *ba-ni* ; — 5. *ba-ni-ni*, etc. De plus avancés écrivent : 1. *za-an-tur* ; — 2. *za-an-tur-tur* ; — 3. *za-an-ka* ; — 4. *za-an-ka-ka*, etc. L'un de ces exercices, dans un espace fort court, ne contient pas moins de quatre fautes que M. Hilprecht se donne le plaisir de corriger. Après cela, on commençait à écrire des mots, des noms propres, les valeurs idéographiques des signes sumériens, des syllabaires, des listes lexicographiques, aujourd'hui très utiles aux étudiants en assyriologie, à quatre ou cinq mille

1. Le R. P. Brucker en fit connaître ici même les débuts et les premiers résultats en 1897. (*Études*, t. LXX, p. 828 *sqq.*)

ans de distance. Venaient ensuite les analyses de formes verbales sumériennes, la jonction des pronoms aux substantifs, la formation de phrases complètes, les versions et thèmes sumériens. On ajoutait le calcul, — vers 2300 avant Jésus-Christ, la bibliothèque possédait des tables de multiplication au moins de 1 à 1 350, — la levée des plans, des notions d'astronomie; pour les spécialistes, sans doute, la sculpture. Un jeune artiste, par exemple, s'est appliqué à figurer un berger qui joue du luth accompagné par les aboiements harmonieux de son chien. Les Renan de l'avenir ne diront plus qu'au temps de Moïse l'écriture n'était pas encore inventée !

Il s'en faut que tous les documents exhumés à Nippour et ailleurs aient été publiés. Or, sur une centaine de tells assyriens ou babyloniens, une demi-douzaine seulement ont été jusqu'ici sérieusement fouillés. On peut juger par là quelles perspectives s'ouvrent encore à nous pour la résurrection de ce lointain passé.

Les découvertes en Palestine n'ont apporté ni ne promettent rien de pareil. Elles ne sont pourtant dépourvues ni de valeur ni d'attrait. M. Benzinger en a fait, dans *Explorations* (p. 579-622) un exposé intéressant, mais où perce une partialité allemande et protestante qui n'a rien de scientifique. Le travail de M. Steindorff sur l'Égypte (p. 623-690) est très soigné et mériterait d'être développé en une monographie analogue aux *Ausgrabungen*. Le très savant mais trop ingénieux orientaliste qu'est M. Hommel raconte les explorations en Arabie, — il ne peut être encore question de fouilles dans ce pays jalousement fermé, — et en dégage les résultats avec une véritable séduction et aussi avec plus d'une conjecture aventureuse (p. 691-752). De ce côté encore, l'avenir semble nous réserver des surprises, et déjà l'on entrevoit, bien vaguement pourtant, l'esquisse d'une histoire insoupçonnée jusqu'à ces derniers temps[1].

A propos des inscriptions hittites, M. Jensen développe son système à tout le moins ingénieux et méthodique pour déchiffrer cette langue encore mystérieuse. Le temps en montrera le bien ou le mal fondé.

1. Voir, dans la *Revue biblique* (1902, p. 256 *sqq.*), une sage mise au point, par le P. Lagrange, de *la Controverse minéo-sabéo-biblique*.

Pour tenir pleinement la promesse de son titre, *Explorations* aurait dû renfermer un chapitre sur les découvertes araméennes et un autre sur les fouilles pratiquées à Suse par Loftus, M. Dieulafoy et surtout la mission de Morgan, déjà illustrée par les trouvailles de la stèle de Naram-Sin, de l'obélisque de Manichtousou et bien plus encore du Code de Hammourabi[1].

II. Les religions sémitiques[2]. — 1. Quelque vif que soit l'intérêt historique et archéologique des découvertes orientales, l'intérêt religieux toutefois occupa dès le début et tient toujours le premier rang. Etudiée en regard des religions environnantes, la religion d'Israël en est grandement éclairée soit dans ses points de contact avec elles, soit aussi dans son caractère unique et absolument irréductible.

Le temps sans doute n'est pas venu d'écrire une synthèse définitive ou des monographies complètes des religions sémitiques. Mais assez de matériaux sont en nos mains pour en fixer dès maintenant les points essentiels. Sur la religion assyro-babylonienne en particulier, les renseignements abondent. Aussi nombre de travaux de détail et quelques essais d'ensemble ont-ils été publiés durant ces dernières années. *The Religion of Babylonia and Assyria* de M. Jastrow (1898) les primait tous par son ampleur et sa plénitude. Cet ouvrage lui-même va être notablement dépassé par la refonte allemande en cours de publication : *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, l'auteur nous donnant ainsi le « livre » auquel, en 1898, il n'avait songé qu'à préparer les voies. Le volume paru compte cinq cent cinquante-deux pages contre trois cent onze du volume anglais correspondant. Toutes les découvertes et toutes les publications nouvelles ont été soigneusement exploitées. Quand le deuxième volume

1. Sur les travaux de la mission de Morgan, on peut lire la brochure vivement écrite du célèbre explorateur lui-même : *la Délégation en Perse du ministère de l'instruction publique* (1897 à 1902). Paris, Leroux, 1902.

2. Morris Jastrow Jr., *Die Religion Babyloniens und Assyriens*. Ier Band. Giessen, J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann), 1904. In-8, xi-552 pages. Prix : 10 Mk. 50. — A. Jeremias, *Monotheistische Strömungen innerhalb der Babylonischen Religion*. Leipzig, Hinrichs, 1904. In-8, p. 48. Prix : 80 Pfennige. — Le P. M.-J. Lagrange, O. P., *Études sur les religions sémitiques*. 2e édition, revue et augmentée. Paris, Lecoffre. In-8, xvi-527 pages. Prix : 10 francs.

sera venu muni de bonnes tables et accompagné d'un atlas d'illustrations scientifiques, les biblistes et les historiens des religions y trouveront un instrument de travail indispensable.

Une introduction de cinquante pages passe en revue, outre les sources du sujet (écrivains grecs, Ancien Testament, surtout textes cunéiformes), la géographie et l'histoire de l'Assyro-Babylonie. Après quoi le volume s'occupe des dieux et des déesses et d'une partie de la littérature religieuse : textes magiques, hymnes et prières. Au tome second sont réservés les oracles et présages, la cosmologie, les mythes et légendes, les croyances et le culte, enfin un chapitre comparatif de la religion assyro-babylonienne avec les autres religions antiques, avant tout celle d'Israël.

A la base de la religion babylonienne, M. Jastrow suppose l'animisme. Les Babyloniens auraient vu l'action des esprits dans les forces et les phénomènes de la nature, auraient imaginé chaque lieu subordonné à l'influence d'un génie spécial. Les esprits inférieurs seraient restés des esprits, comme les *djinns* arabes, les plus puissants seraient devenus les dieux dont l'importance aurait grandi ou décliné suivant qu'aurait grandi ou décliné l'importance politique du centre de leur culte...

Est-il besoin de dire que nous ne sommes pas ici dans l'histoire, mais dans la théorie? théorie sans doute aujourd'hui fort à la mode, et pourtant d'une extrême fragilité. Non point certes que les esprits n'occupent une place démesurément large dans le culte babylonien. Mais, comme l'a finement et solidement noté le R. P. Lagrange, « ni les morts, ni les forces de la nature considérées comme des esprits ne seraient jamais parvenus aux honneurs suprêmes, il n'y aurait jamais eu de religion proprement dite, sans le sentiment du divin tout-puissant, omniprésent, secourable et juste, qui est au fond de toutes les religions anciennes. C'est cet élément essentiel dont les évolutionnistes ne veulent pas tenir compte, qui seul explique comment le génie d'un lieu ou un astre ont pu recevoir l'adoration[1]. »

Heureusement, nous demandons à M. Jastrow non point des idées philosophiques, — et il a le bon goût de ne pas y insister

1. *Études sur les religions sémitiques*, p. 20. Il faut lire et méditer les divers passages où le savant écrivain revient sur ce point capital, dans son introduction sur « les origines de la religion et de la mythologie », (p. 1-40).

beaucoup, — mais des documents et des faits, et il nous les sert avec une royale abondance. Il étudie successivement le panthéon babylonien avant Hammourabi et du temps de Hammourabi, le panthéon assyrien et le néo-babylonien. Le passage de la première période à la seconde est marqué surtout par l'ascension de Mardouk au rang suprême. Chez les Assyriens, Achour est naturellement à la première place; tandis que par la restauration babylonienne, Mardouk reconquiert une dernière fois tous ses honneurs. Dans chacune de ces subdivisions, un paragraphe spécial est attribué à chaque dieu ou déesse ayant joué un rôle de quelque intérêt. Les dieux inférieurs et les infimes même ne sont pas oubliés. Je n'ai remarqué d'omission surprenante que pour l'infortuné Tammouz, connu pourtant dès le temps de Goudéa, et compagnon de Gischzida dans le mythe d'Adapa. Peut-être sera-t-il dédommagé à propos des mythes ou du culte.

Dans cette grande revue de dieux, une disposition plus sévère aurait pu, semble-t-il, élaguer d'inutiles répétitions et mettre plus de jour.

La même impression d'entassement va *crescendo* dans les chapitres sur les textes religieux. Quelques sous-titres de plus y auraient partiellement remédié. La faute néanmoins est surtout au sujet lui-même où les efforts du grand Mardouk réussiraient à peine à mettre ordre et lumière. M. Jastrow a voulu, et avec raison, citer copieusement les textes. Il nous en donne de véritables morceaux choisis éclairés de ses commentaires.

Les textes magiques ou d'incantation étaient réunis, dans les archives des temples, par groupes de neuf, dix, douze, vingt tablettes et plus, sous des titres spéciaux, tels que : *les mauvais démons*, *mal de tête*, *fièvre*, *Labartou* (l'« oppresseuse », démon femelle contre lequel cette catégorie était principalement dirigée), *Chourpou* et *Maqlou* (c'est-à-dire « crémation », parce qu'on récitait habituellement ces formules tandis qu'on brûlait les sorciers en effigie). Au moyen de ces textes et des pratiques dont on les accompagnait, au besoin avec l'aide des *Achipou* ou prêtres exorcistes, on cherchait à se défendre contre les influences pernicieuses des mauvais démons :

> Loin d'ici ! loin d'ici ! bien loin ! bien loin !
> Honte à vous ! honte à vous ! fuyez ! enfuyez-vous !

Retournez! allez-vous-en! allez-vous-en!
Que votre malice comme la fumée s'en aille en l'air!
Loin de mon corps! bien loin de mon corps!... (P. 316.)

Plus redoutés encore étaient les sorciers et surtout les sorcières qui avaient action sur les démons eux-mêmes et dont il semble y avoir eu foison dans la vieille Chaldée :

Viens, ma charmeresse, mon ensorceleuse!
Ton séjour sont les vastes domaines;
Par-dessus tous les monts, tu t'avances.
Je le sais bien, mais suis plein de confiance.
Sur mon chemin, il y a une garde;
Près de mon seuil, j'ai placé un patron... (P. 317.)

Des rituels d'incantation aux hymnes et prières, la transition se fait d'elle-même; la distinction plutôt est çà et là difficile, tant la magie envahissait tout dans le culte babylonien. Aux grandes fêtes annuelles cependant, à l'inauguration d'un temple, d'une statue, d'un canal, etc., on célébrait souvent les dieux par des chants moins mêlés de cet impur alliage. Il en est beaucoup d'une belle envolée poétique ; quelques-uns ne manquent pas d'élévation religieuse et morale. Et M. Jastrow reprend ses citations avec une louable prodigalité que nous regrettons de ne pouvoir imiter ici [1].

Souhaitons que les fascicules suivants ne se fassent pas trop attendre, et aussi que quelqu'un nous donne un jour une traduction ou une accommodation française de cette œuvre remarquable. Elle en vaut la peine !

2. Suivant M. Jastrow, « l'idée d'une force divine au-dessus et, pour ainsi dire, en dehors de la nature, dépasse l'horizon intellectuel des penseurs même les plus avancés de l'ancienne Babylonie, du moins autant que les témoignages des textes historiques aussi bien que religieux nous permettent d'en juger » (p. 259 *sqq.*). L'affirmation manque tout au moins gravement de nuance.

M. Alfred Jeremias est bien d'avis, lui aussi, qu'on n'a pas du tout découvert à Babylone « ce qui fait la valeur universelle et

1. On trouvera dans les articles déjà cités du P. Condamin des spécimens de textes magiques et quelques exemples des plus belles hymnes et prières.

fondamentale de la Bible, le monothéisme[1] ». Mais outre qu'il admet, comme d'ailleurs M. Hilprecht[2], que plus haut l'on remonte dans l'étude des monuments babyloniens, plus le culte et la religion apparaissent purs et élevés, — ce qui, ajoute-t-il avec raison, réduit à néant le prétendu axiome d'une évolution graduelle de la religion à partir de l'animisme, du totémisme, du fétichisme, — il croit encore découvrir en pleine histoire babylonienne tout au moins des « courants monothéistes ». Et il essaye de les montrer dans les mystères de la religion astrale, le culte du « dieu suprême » de la théologie cosmogonique, le polythéisme monarchique de la religion populaire, la doctrine des soi-disant « Psaumes de pénitence » babyloniens, enfin dans un certain mouvement religieux du sixième siècle avant Jésus-Christ, dont le remous se serait fait sentir un peu partout, à Babylone avec l'entrée de Cyrus, en Perse avec Zarathoustra[3], en Chine avec le confucianisme, aux Indes avec Çakya-Mouni, etc.

En fait, mieux eût valu peut-être laisser ici de côté la dénomination de monothéisme. Il ne s'agit guère que de vague panthéisme, de polythéisme plus ou moins hiérarchisé, tout au plus çà et là de tendances monolâtriques. De plus, M. A. Jeremias nous paraît transporter gratuitement à la religion astrale de Babylone les doctrines du mithriacisme et les idées d'un syncrétisme tardif où le judaïsme a pu avoir sa part d'influence.

3. Nul, à notre connaissance, n'a examiné ce point capital de la notion du divin et de son développement dans les religions orientales avec une érudition plus avertie et surtout un sens philosophique plus pénétrant et plus sûr que le R. P. Lagrange dans ses belles *Études sur les religions sémitiques*. Nous n'avons pas à rendre compte ici de son ouvrage auquel un spécialiste éminent tel que le comte Wolf de Baudissin n'a pas consacré moins de vingt-cinq pages de recension dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*[4]. Deux fois déjà il a été présenté à

1. *Monotheistische Strömungen...*, p. 47.
2. *Die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur*, p. 67 *sqq.*
3. Sur la date de la réforme mazdéenne, voir la suggestive brochure du R. P. Lagrange sur *la Religion des Perses* (extrait de la *Revue biblique*). Paris, Lecoffre, 1904. Nous en dirons un mot dans une autre occasion.
4. 1903, p. 812-837.

nos lecteurs[1]. Mais nous croyons faire œuvre utile d'en rappeler quelques conclusions sur un sujet si obscur où tant de sophismes ont été accumulés.

Qui ne sait les paradoxes de Renan sur les Sémites, tout au moins les nomades, naturellement monothéistes? On est édifié désormais sur ce prétendu verdict de la science. A la lumière des faits, les religions sémitiques se sont montrées des religions comme les autres, polythéistes avec mélange de naturisme et d'animisme. Leurs dieux sont, il est vrai, moins anthropomorphes que ceux des Grecs : « Ce sont avant tout des êtres supérieurs, des maîtres; on pourrait nommer ce système un hyperanthropomorphisme très conséquent. Et c'est là le caractère le plus net des religions sémitiques; les dieux sont exigeants; la religion s'impose avec empire. » (P. 443.) Plus que chez les Grecs, elle est une chose sérieuse et sévère. « Est-elle plus véritablement une religion? Attache-t-elle davantage l'homme à Dieu, le rend-elle meilleur? Les exigences des dieux sont-elles plus morales? On n'oserait le dire. »

Le Sémite avait, sans doute, une perception assez claire des principales obligations de la loi naturelle; il avait un sentiment assez net du juste et de l'injuste. Mais outre qu'il donnait trop d'importance aux observances extérieures des rites, qu'il voyait trop dans le péché un faux pas et ne comprenait pas assez que c'est l'intention qui fait la faute, deux tares abominables sont à la charge de sa religion : les prostitutions sacrées pour les deux sexes et les sacrifices humains. Si l'on constate un progrès sur le dernier point, si aux derniers temps les sacrifices humains cessent à peu près ou deviennent plus rares, l'adoucissement des mœurs en est cause, « plutôt en opposition avec les exigences du culte. La débauche régnait avec une telle impudence dans les cérémonies de la *Virgo cœlestis* de Carthage, que seule la religion pouvait autoriser des pratiques que les mœurs domestiques n'eussent pas tolérées. C'est la réflexion de saint Augustin, et il est inutile d'insister sur ce lieu commun ou sur la fureur de superstitions et de magie qui régnait au début de notre ère dans la Syrie. Si les Sémites ont adoré les animaux, c'est précisément à cette époque. » (P. 459 *sqq.*)

1. Par le P. A. Condamin. (*Études*, t. XCVI, 1903, p. 845, t. CIII, 5 avril 1905, p. 119.)

De vrai progrès religieux, de progrès surtout vers le monothéisme qui dit : « Il n'y a qu'un Dieu, et il est mon Dieu », on n'en peut constater. Et le monothéisme israélite apparaît de plus en plus majestueusement isolé à mesure que son milieu immédiat est mieux connu ; de plus en plus, on perd ses efforts à vouloir l'expliquer par le cours naturel de l'histoire.

Mais au delà de l'histoire, qu'y a-t-il eu ? Que faut-il supposer à la base des religions sémitiques? Ici le P. Lagrange se montre d'une réserve que les adversaires du monothéisme primitif feraient sagement d'imiter.

S'il faut dire, dans le champ de l'histoire, *les religions* sémitiques, non *la religion* sémitique, on peut toutefois conclure « à une religion primitive des Sémites sans craindre de dépasser les limites d'une induction raisonnable » (p. 447). Chez tous les Sémites, il y a du moins de commun cette conception « qu'il existe des maîtres de toutes choses, que ces choses soient au ciel ou sur la terre » ; tel est le sens du mot *baal* en sémitique occidental, de *bel* en babylonien. Et l'on doit constater « que ce sentiment religieux était exprimé chez tous les Sémites par le mot *El*, désignant à la fois un dieu personnel et la source de toute divinité[1]; de sorte que, si l'on veut absolument remonter par des conjectures plus haut que l'histoire, la religion des Sémites se présente à nous comme n'étant ni spécialement astrale, ni spécialement naturiste, mais comme un sentiment religieux envers les dieux. Pour une période antérieure, on peut concevoir le partage du divin entre le dieu masculin et le dieu féminin, puis le dieu à la fois masculin et féminin[2], et enfin Dieu. » (P. 448.)

Ainsi donc la connaissance des religions ambiantes, bien loin de dépouiller de son auréole divine la religion d'Israël, la fait briller d'un plus vif éclat. Et, d'autre part, si elle n'apporte pas un témoignage exprès en faveur du monothéisme primitif, elle

1. Cf., dans le chapitre II, sur *les Dieux*, les paragraphes 1-3 : *El, le dieu commun. primitif et très probablement unique des Sémites*, p. 70 ; *Baal, dieu maître et seigneur*, p. 83 ; *Mélek, Milk, Molek, dieu le roi*, p. 99.

2. Dans sa 2e édition (p. 138 *sqq.*), le P. Lagrange, à propos de l'Ichtar guerrière et de l'Ichtar voluptueuse, admet comme probable que la dégénérescence de la notion du divin se soit arrêtée à l'idée d'une divinité androgyne avant d'arriver à celle d'une divinité féminine. Nous croyons que le savant écrivain eût mieux fait de s'en tenir à ses explications primitives. Les textes ne disent rien en faveur de cet anneau intermédiaire, et il ne nous semble nullement obvie.

l'insinue plutôt qu'elle n'y contredit. En tout cas, les historiens des religions doivent cesser d'en appeler aux faits pour établir leur théorie d'une évolution naturelle vers une religion toujours plus haute. Les faits leur donnent un formel démenti.

III. Législation babylonienne et législation mosaïque[1]. — 1. Depuis deux ou trois ans, une question d'ordre moins général et d'apparence moins abstraite a occupé plus vivement biblistes et antibiblistes : les rapports entre la législation mosaïque et le Code de Hammourabi retrouvé à Suse par la mission de Morgan (1901-1902).

Le texte du célèbre monument fut publié avec une célérité et une sûreté admirables par le R. P. Scheil, O. P.[2]. Malheureusement, le modeste budget d'un bibliste n'est pas toujours à la hauteur d'une publication telle que les *Mémoires de la Délégation en Perse*. Et c'est pourquoi il y a lieu d'être reconnaissant à M. Winckler et à la librairie Hinrichs d'avoir rendu le document plus abordable.

L'édition comprend le texte original complet, y compris le prologue et l'épilogue, en transcription latine, une traduction allemande très littérale adaptée au texte pas à pas, autant qu'il se peut, en appendice ce qu'on a appelé les « lois familiales sumériennes » et la tablette de loi du *Bristish Museum* (82-7-14,988); enfin un glossaire et une liste des noms propres. Au bas des pages, une double série de notes sobres mais bien choisies se rapportent les unes à la critique textuelle, les autres à la critique historique et littéraire. Celles du prologue et de l'épilogue sont spécialement bien venues. Elles aideront à se faire quelque idée de l'état politique et religieux de la Babylonie au temps du grand législateur. Cette partie du document est malheureusement omise dans l'excellent livret du P. Scheil : *la Loi de Hammourabi vers 2000 avant Jésus-Christ*[3], aussi bien que dans la traduction anglaise de M. Johns[4]. On l'a peu étudiée jusqu'ici. Elle offre de spéciales

1. H. Winckler, *Die Gesetze Hammurabis in Umschrift u. Uebersetzung*, p. xxxii-116. Leipzig, Hinrichs, 1904. Prix : 6 Mk. 50. — Joh. Jeremias, *Moses u. Hammurabi*. 2te *vermehrte u. verbesserte Aufl.*, p. 64. Leipzig, Hinrichs, 1903. Prix : 1 Mk. 50.

2. *Délégation en Perse. Mémoires*, t. IV. Paris, 1902.

3. 2e édition. Paris, Leroux, 1904.

4. *The oldest Code of Laws in the World*. Edinburgh, Clark, 1903.

difficultés, mais aussi un bien grand intérêt historique et religieux. Ceux qui auraient fait volontiers de Hammourabi une sorte de fondateur du monothéisme ont dû lire avec désagrément l'interminable catalogue des divinités dont le Charlemagne babylonien se vante, sans excès de modestie, d'avoir rétabli ou restauré les sanctuaires et auxquelles il confie le soin de châtier énergiquement les violateurs de sa loi.

L'introduction de Winckler (p. v-xxxii) dit brièvement la découverte du Code, décrit la stèle où il est gravé, discute quelques points qui en peuvent éclaircir l'origine et l'histoire, renseigne sur les fragments publiés en appendice, enfin esquisse en quelques traits ce que l'on peut savoir ou conjecturer de la Babylonie primitive. Naturellement, M. Winckler croit toujours fermement à l'origine « cananéenne » de la dynastie de Hammourabi.

Il n'est pas besoin de remarquer que ni le texte n'est encore dans tous ses détails définitivement établi, ni la traduction partout indiscutable. Les assyriologues de profession travaillent activement à éclairer de toute la lumière possible le plus ancien recueil de lois écrites jusqu'à nous connu.

2. Ni les juristes n'ont attendu jusque-là, avec raison certes, pour en étudier le contenu juridique, ni surtout les biblistes et antibiblistes pour s'en faire une arme en faveur de la législation d'Israël ou contre elle. En Allemagne surtout, la lutte a été spécialement passionnée, à propos de la controverse sur *Babel und Bibel*.

A côté d'innombrables articles de revues ou de journaux, quelques travaux plus considérables ont vu le jour sur Moïse et Hammourabi. La brochure du pasteur Jean Jeremias a le mérite d'être généralement claire et, dans sa brièveté, relativement complète.

Une courte introduction fait connaître Hammourabi, — que M. J. Jeremias, avec l'opinion toujours commune malgré les objurgations de M. Oppert, tient pour identique au Amraphel biblique (*Gen.*, xiv, 1), — puis la nature et l'ordre du Code : ce n'est pas un *corpus juris*, mais un recueil de cas ayant trait aux principaux aspects de la vie pratique : la famille, la propriété, l'agriculture et l'élève des bestiaux, le commerce et les transactions. Le défaut d'ordre n'est qu'apparent. Ainsi, des groupes de prescriptions se détachent nettement au sujet du mariage, des biens de famille, des successions, de l'adoption (§§ 128-194).

Tantôt le sujet forme le trait d'union et tantôt l'objet; par exemple, la cabaretière (§§ 108-109), les champs (§§ 41-42). Parfois la suite se renoue après une solution de continuité : règlements sur le commerce et les transactions (§§ 107-112). Quelques mots sur la prospérité et la brillante civilisation babylonienne au temps de Hammourabi terminent ces préliminaires.

Les chapitres suivants (II-V) présentent du contenu du Code une analyse très soignée, sous les rubriques : *mariage et succession, droit de propriété, droit pénal, code de procédure, et règlements judiciaires*. Nous ne pouvons évidemment résumer ce résumé.

La comparaison avec le droit hébreu vient après (chap. IV-IX), sous les titres : *le Pentateuque, notamment le Livre de l'alliance, à la lumière du Code de Hammourabi ; le Talmud et le C. H. ; Comparaison de la Thora avec le C. H. ; Moïse et Hammourabi*. Très bien mis en relief est le parallélisme du Code babylonien avec le « Code de l'alliance » (*Exode*, XX, XXII-XXIII, XXXIV, 4) par la transcription sur deux colonnes correspondantes : 1° des *cas identiques résolus de façon identique ou similaire* (le bœuf qui frappe de la corne : *Exode*, XXI, 28-29, 32; *C. H.*, 250-252; le dépôt confié : *Exode*, XXII, 6, 8 ; *C. H.*, 125[b], 124, 126; la garde des troupeaux : *Exode*, XXII, 9-13, 4; *C. H.*, 266-267, 263, 57); 2° des *cas similaires résolus de façon similaire* (coups et blessures : *Exode*, XXI, 18-19, 22; *C. H.*, 206, 209; vol avec effraction : *Exode*, XXII, 1; *C. H.*, 21); 3° des *principes juridiques semblables* (coups aux parents : *Exode*, XXI, 15 ; *C. H.*, 195; talion : *Exode*, XXI, 23-25; *C. H.*, 196-197, 200; protection de l'esclave : *Exode*, XXI, 261; *C. H.*, 199); 4° des *analogies juridiques* (*Exode*, XXI, 2, 7, 8[b], 11, 13; XXII, 2[b], 15, 16[b], 25; XXIII, 1; *C. H.*, 117, 280, 171, 207, 54, 130, 159-161, 241, 3-4).

Les points de contact du Code de Hammourabi avec le reste de la loi mosaïque et avec les coutumes patriarcales sont indiqués par des références; les rencontres avec quelques *halakoth* de la Michna par transcription sur colonnes parallèles. Et l'on a ainsi sous la main tous les éléments de comparaison.

D'où viennent ces ressemblances allant çà et là jusqu'à l'identité? Pour le Talmud, un emprunt est très vraisemblable, durant les longs séjours des Juifs en pays régis par le droit babylonien. Quand il s'agit de la Thora et particulièrement du Code de l'alliance, les avis sont assez discordants, et la question est, en effet,

plus délicate. M. J. Jeremias s'y reprend à plusieurs fois. Mieux eût valu répondre une bonne fois avec plus de précision, je ne dis pas plus de décision. Il semble d'abord vouloir tout expliquer par les relations que l'on sait à présent avoir existé très étroites entre la Babylonie et la Syrie et une partie de la Palestine à l'époque de Hammourabi; et la suggestion n'est pas à dédaigner. Finalement, il s'arrête à une explication différente : d'une part, la dynastie de Hammourabi était probablement arabe, il le pense du moins avec Hommel et beaucoup d'autres, contre Winckler; d'autre part, Moïse aurait appris à connaître le droit arabe chez son beau-père Jéthro. C'est une conjecture à la Hommel ou à la Winckler. Il serait sans doute moins hasardeux de recourir, entre autres causes, à la communauté d'origine des Sémites, communauté plus récente encore peut-être entre les Abrahamides et la race de Hammourabi, en se souvenant de la fixité des coutumes dans « l'immuable Orient ». L'analogie des situations ne doit pas non plus être hors de compte.

Les conclusions sur la valeur respective des deux codes restent confuses. Pour la civilisation matérielle, reflétée dans l'un et l'autre, il est bien clair qu'Israël a le dessous, avec son état social rudimentaire, sa division par familles et clans, ses ressources bornées à l'agriculture et à l'élevage des bestiaux, tandis que la société babylonienne apparaît fortement organisée et bien policée, dotée d'un commerce et d'une industrie florissante, en pleine sécurité et prospérité. M. J. Jeremias n'insiste pas, et il n'y a pas lieu.

Sur le côté moral et religieux, il a trop l'air de nous faire un prêche protestant en faveur de Moïse. La supériorité de la loi israélite eût bien mieux éclaté par une simple énumération de quelques faits précis que par cette phraséologie vague et sentimentale où tout arrive, depuis la loi russe qui « fomente la superstition, défend les os des saints contre le sacrilège », jusqu'à la « révérence » religieuse de Luther et au « respect » religieux de Gœthe qui sont, paraît-il, un idéal où il faut sans cesse aspirer.

Hammourabi fait preuve, dans sa loi, d'une rare sagesse pratique et d'un sens remarquable de la justice. Mais la sagesse humaine est toujours courte par quelque endroit ! Il semble autoriser les sortilèges pourvu que le but n'en soit pas injuste ; il pousse l'application du talion jusqu'à faire tuer le fils ou la fille de qui a tué

le fils ou la fille de son prochain; défaillance plus honteuse, il reconnaît officiellement l'institution des hériodules mâles et femelles. La loi mosaïque, au contraire, repousse, avec horreur ces « chiens » (*Deuter.*, XXIII, 17-18). Partout on y trouve une morale saine et une doctrine religieuse pure. Rien, dans l'antiquité, n'approche de la grandeur sublime et simple du Décalogue.

Convenons de bonne grâce que, sur un ou deux points, la loi babylonienne paraît plus humaine. Chez les Hébreux, l'esclave indigène était affranchi la septième année. En Babylonie, dès la quatrième année, la liberté était rendue à la femme, au fils ou à la fille que le chef de famille avait dû vendre pour acquitter ses dettes. Il faut noter toutefois qu'en Israël, l'esclave était plus homme que chose et protégé même contre son maître, tandis qu'à Babylone il était seulement protégé comme une partie quelconque des possessions de son maître. Il semble que la femme babylonienne fût mieux garantie contre les caprices ou la tyrannie de son mari et de ses enfants. Peut-être, en revanche, les mœurs israélites la défendaient-elles plus efficacement, sous l'influence d'une religion plus élevée. A qui se scandaliserait de découvrir à la loi mosaïque des liens de parenté avec les coutumes ambiantes, bien plus une légère infériorité sur l'un ou l'autre point de détail, malgré une incontestable supériorité d'ensemble, supériorité particulièrement écrasante pour le côté religieux, à ce pusillanisme on demanderait s'il eût voulu que le législateur inspiré fît une loi idéale pour un peuple imaginaire, comme devaient faire un jour nos utopistes de la Constituante.

IV. « L'Ancien Testament a la lumière de l'ancien Orient[1]. » — Sous ce titre, M. Alfred Jeremias a publié un manuel élégamment imprimé et illustré avec goût des antiquités orientales, y compris les égyptiennes, ayant rapport à l'Ancien Testament. On y peut distinguer un double but. Les biblistes, pense M. Jeremias aiment à parsemer leurs commentaires de citations orientales comme d'agréables arabesques et ne profitent guère des découvertes pour pénétrer plus au fond de la manière de penser hébraïque. Pour remédier à ce déficit, il écrit ses deux premiers chapitres sur la

1. Alfred Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.* Mit 145 Abbildungen und 2 Karten. Leipzig, Hinrichs, 1904. In-8, XIV-383 pages. Prix : 6 Mk. 50.

doctrine cosmique de l'ancien Orient et sur les principaux centres de culte et les principaux dieux de Babylonie, et il adopte une méthode générale dont nous devrons dire un mot plus loin.

L'autre fin proposée à son œuvre est de nous donner un Schrader *redivivus*. Il suppose tacitement que la prétendue troisième édition de *Die Keilinschriften und das alte Testament*, publiée par Zimmern et Winckler, est tout autre chose qu'une réédition; et nul ne le contestera. Il semble donc qu'il doive nous donner un livre conservateur, et c'est très vrai, partiellement. « L'auteur de ce livre, dit la préface (p. VI), accorde à la tradition de l'Ancien Testament une confiance fondée en dernière analyse sur la connaissance religieuse. Cette confiance, il l'a vue se confirmer scientifiquement à mesure que la découverte de l'état des choses dans l'ancien Orient a permis de se rendre un compte exact de l'état des choses analogues décrites dans l'Ancien Testament. » L'école critique et historique, qui prétendait parler au nom de la science, a vu ses dogmes *a priori* renversés sur des points essentiels par les résultats de l'assyriologie et s'est trouvée incapable d'utiliser les matériaux découverts.

Passant à l'étude des textes, il remarque qu'on ne trouve pas trace de véritable mythologie dans l'ancienne religion d'Israël (p. 82). Les passages de la Genèse, de Job, d'Isaïe, des Psaumes qu'on avait tirés à ce sens ne sont que des figures poétiques comme celles dont nous nous servons encore, particulièrement dans les prêches, dit-il.

Au sujet du déluge, il nie l'emprunt du récit biblique à Babylone. En tout cas, « la valeur religieuse n'est pas dans ce que la Bible et Babylone ont de commun, mais là où elles se séparent » (p. 144). D'un côté, des dieux menteurs qui se jouent l'un l'autre à qui mieux mieux, s'amusent capricieusement des hommes, tremblent comme des enfants en présence du déluge qu'ils ont déchaîné, se jettent avidement sur le sacrifice qu'on leur offre... En face, le Dieu unique irrité contre le péché, juge du monde, miséricordieux à l'égard du juste.

Ailleurs, examinant, à la lumière des découvertes récentes, le milieu des histoires patriarcales, il fait ressortir combien il répond aux faits (p. 227). Sans doute, ajoute-t-il sagement, cela seul ne démontre pas la réalité des personnages bibliques et des événements qui s'y rapportent, mais seulement la possibilité et la vrai-

semblance et, de plus, l'antiquité des traditions bibliques. Car on n'ira pas supposer probablement que des écrivains contemporains d'Ezéchias eussent des connaissances archéologiques de premier ordre sur l'époque d'Abraham. Et voilà Wellhausen en assez mauvaise posture, lui qui écrivait : « Si elle (la tradition israélite) est seulement possible, ce serait folie de lui préférer une autre possibilité[1]. »

Nous pourrions continuer à citer les conclusions conservatrices de M. Jeremias. Mais il est temps de faire connaître un autre genre d'assertions très surprenantes à qui n'aurait pas le mot de l'énigme. « Lorsque Abraham émigre de Ur, la cité lunaire, vers l'ouest et vient à Harran, le lecteur avisé doit songer au Seigneur de Harran, c'est-à-dire au dieu Lune. » (P. 182.) Le nombre 318 (des serviteurs qui accompagnèrent Abraham contre Chodorlahomor) a été choisi à dessein pour exprimer le nombre de jours où la lune est visible (p. 183). Et beaucoup d'autres détails du récit sont également censés faire d'Abraham un héros lunaire.

Les fils de Jacob représentent naturellement les douze signes du zodiaque, et M. Jeremias trouve toute une page d'allusions zodiacales dans les bénédictions du patriarche à ses enfants (p. 248 *sqq.*). Un seul exemple : « Dan = la Balance ; il se fait justice, d'où symbole de la Balance, et il est une vipère ; le Serpent (constellation) est voisin de la Balance. » (P. 249.)

Josué a pour surnom Ben-Noun, « fils du poisson » ; le narrateur a en pensée des motifs se rapportant au dieu Ea, le dieu Poisson. Le fils du « Poisson » Ea est Mardouk. Aussi le passage du Jourdain et l'érection de douze pierres (Jos., III *sqq.*) sont-ils racontés avec les couleurs du combat de Mardouk contre Tiâmat (p. 283).

Et les rapprochements se poursuivent ainsi à travers les textes bibliques. Qui de nos lecteurs n'a déjà pensé à certaine fantaisie spirituelle où l'on démontrait par $a + b$ que Napoléon ne pouvait être que le soleil, et ses maréchaux les douze signes du zodiaque? M. A. Jeremias leur offre lui-même un autre exemple tout prêt. Guillaume II a sept enfants, six garçons et une fille. Évidemment le soleil toujours, mais cette fois entouré des sept planètes, dont l'une est Vénus (p. 225, n. 4).

1. *Komposition des Hexateuch*, p. 346.

En réalité, notre auteur ne badine pas. Une jeune école, dont M. Stucken est le chef et M. Winckler un membre important, a entrepris d'expliquer par les mythes astraux toutes les traditions et légendes primitives des peuples. Et l'on peut voir, dans un article du savant folkloriste Emm. Cosquin[1], comment on arrange les faits qui ne se plient pas de bonne grâce à la théorie.

M. A. Jeremias a pensé que l'ancienne histoire hébraïque — où M. Winckler ne voit que des mythes — devait être dans le fond une histoire vraie, mais dans sa forme exterieure toute vêtue de mythologie astrale. Et de là sa méthode. Et certes, les astres jouent un rôle considérable dans les légendes de Babylone. Mais il ne s'ensuit pas que les Babyloniens eux-mêmes aient mêlé jusqu'à les confondre l'histoire et la mythologie. Et cela serait-il, il resterait encore à démontrer qu'il en est de même des Hébreux. S'il faut admettre que le vêtement extérieur de la Bible ait été à tel ou tel endroit quelque peu coloré d'allusions mytho-astrales, il faudra, pour les distinguer, une touche autrement délicate que celle du docte ouvrage dont nous parlons. Et ce grave défaut de critique ne laisse pas de diminuer singulièrement sa valeur. Il ne lui enlève pourtant ni son utilité documentaire ni un bon nombre d'idées fort justes.

Nous voudrions que la conclusion générale de cette revue fût, pour nos lecteurs, que la Bible n'a rien à craindre ni des découvertes, ni de la saine critique, ni de la vraie méthode historique, — le même Dieu nous a donné toutes ces sources de vérité, — mais beaucoup à redouter de l'ignorance obstinée des uns et de l'incorrigible esprit de système des autres, qui traitent les faits à la Procuste pour les accommoder à leurs idées préconçues.

Jean CALÈS.

1. *Fantaisies biblico-mythologiques d'un chef d'école.* (*Revue biblique*, janvier 1905, p. 5-38.)

BULLETIN D'ÉCONOMIE SOCIALE

I. L'unification des partis socialistes en France. — Du congrès international de Paris en 1900 au congrès national de 1905. —— II. Le repos du dimanche. — Projet de loi voté par la Chambre des députés. — Lacunes et imperfections. — Travaux du conseil supérieur du travail. — Commission du Sénat : amendement de MM. de Las Cases, de Marcère, etc. —— III. Naissance du code du travail. — Sa genèse, son utilité. —— IV. Où en est la question des retraites ouvrières ? — L'obligation dans la liberté. — Congrès de Nantes, d'Épinal, de Lyon, de Paris. — L'initiative parlementaire. — L'idée de M. Antonin Dubost. —— V. La mutualité. — Réveil des catholiques. — Mutualités rurales et syndicats agricoles. — La liberté triomphe. —— VI. Le pain gratuit pour l'ouvrier. — Ingénieuse combinaison de la société coopérative de production et de la mutualité.

I

L'unité des partis socialistes est un fait accompli ; pour que le lecteur saisisse le rôle et l'importance de cet acte, il me paraît nécessaire de rappeler la suite des événements qui ont préparé et amené ce « geste ».

En 1900, un socialiste faisait partie du ministère et devait à ce titre endosser la responsabilité de la politique ministérielle : maintien de l'ordre dans les grèves, vote du budget des cultes et des fonds secrets, bienvenue souhaitée à l'empereur de Russie. Ce socialiste de marque siégeait au conseil des ministres à côté du général de Galliffet, l'exterminateur de la Commune, et recevait une pluie de décorations étrangères. On sait avec quelle passion fut discutée, dans le monde socialiste, cette question Millerand. Aussi bien, il n'en est pas de plus importante, puisqu'il s'agit de savoir si le parti socialiste doit se comporter dans la société présente comme un parti de paix ou comme un parti de guerre.

La question Millerand fut résolue au congrès international de Paris, en 1900, par le vote de la célèbre motion Kautsky, adoptée à l'unanimité. Elle déclarait que « l'entrée d'un socialiste dans un gouvernement bourgeois ne peut être considérée que... comme un expédient forcé, transitoire et exceptionnel. Si, dans un cas

particulier, la situation politique nécessite cette expérience dangereuse, c'est là une question de tactique et non de principe : le congrès n'a pas à se prononcer sur ce point. »

Cependant une crise semblable éclatait en Allemagne et, sous le nom de *revisionnisme*, Bernstein et Vollmar défendaient, en face de la sociale-démocratie, l'opportunisme socialiste. Le conflit fut soumis au congrès de Dresde, en 1903, où l'on vota à une grande majorité la motion de rappel au *combat de classes*. Cette motion « condamne, de la façon la plus énergique, les tentatives revisionnistes tendant à échanger la tactique éprouvée et glorieuse, basée sur la lutte de classes... pour une politique de concessions à l'ordre établi ». « Le congrès condamne, en outre, toute tentative faite pour masquer les antagonismes de classes toujours croissants, à l'effet de faciliter un rapprochement avec les partis bourgeois. »

Peu de temps après, au congrès de Reims, le parti socialiste de France adoptait avec enthousiasme la motion de Dresde, afin de s'en faire une arme contre les jaurèsistes, et en appelait au prochain congrès international, pour condamner définitivement le socialisme parlementaire. C'est que M. Jaurès avait de beaucoup aggravé l'opportunisme de M. Millerand, désormais exclu du parti. Celui-ci n'agissait qu'en son nom personnel, tandis que M. Jaurès engageait presque tout un parti dans la politique du « Bloc » : les députés jaurèsistes étaient représentés à la délégation des gauches; ils formaient le plus ferme appui du ministère Combes et M. Jaurès exerçait sur la majorité une véritable dictature occulte.

C'est dans ces conjonctures que se tint le sixième congrès socialiste international à Amsterdam, du 14 au 20 août 1904. Entre M. Jaurès d'une part, et MM. Bebel et Guesde, d'autre part, la lutte fut violente, acharnée, sans merci. « Votre république bourgeoise, clamait M. Bebel, vaut-elle la peine qu'on se fasse casser la tête pour elle? Mais notre empire nous a donné plus de lois sociales que votre république! Où est votre loi sur les retraites ouvrières? Avons-nous été forcés, nous, pour l'obtenir, de nous acoquiner avec un régime capitaliste? » Enfin, M. Bebel triomphait facilement du socialisme réformiste français, en reprochant à M. Jaurès les sanglantes répressions des grèves, et en affirmant qu'en Allemagne, le kaiser laisse les intérêts du

capitalisme et du prolétariat se débattre, sans venir peser dans la balance du poids de son armée.

Contre ces attaques, M. Jaurès se défendit avec l'éloquence et l'habileté que tout le monde lui reconnaît. De la défensive, il passa à l'offensive. « Votre force, cria-t-il à Bebel, fait illusion. Vous avez trois millions de suffrages. Qu'avez-vous fait? Vous n'avez rien pu faire, parce que vous ne pouvez utiliser cette force électorale formidable, parce qu'il vous manque les instruments démocratiques nécessaires pour les utiliser. Vous êtes le seul pays où le socialisme ne serait pas le maître, s'il avait la majorité. Vous n'avez pas le véritable régime parlementaire, puisque votre Parlement n'a pas entre les mains la force décisive. Vous n'êtes donc ni des socialistes parlementaires, ni des socialistes révolutionnaires... »

La grande majorité des orateurs se prononça contre la politique de M. Jaurès; tous, avec des nuances variées, se montrèrent hostiles à la tactique d'inféodation du socialisme à la démocratie bourgeoise. Toutefois, quelques-uns d'entre eux se rallièrent à l'amendement que MM. Adler et Vandervelde proposaient de substituer à la motion de Dresde. Le sens restant absolument le même, on remplaçait une série de condamnations par une déclaration de principes. Soumise la première au vote du congrès, la motion Adler-Vandervelde fut rejetée à égalité de voix : 21 contre 21.

Elle eût été adoptée à la grande majorité, comme l'a raconté depuis M. Adler, si M. Jaurès n'avait déclaré au congrès s'y rallier. On tenait essentiellement à lui faire sentir qu'on désapprouvait sa politique. « Je considère, disait M. Adler à M. Bebel, la politique que suit Jaurès avec un grand malaise et une grande inquiétude. La collaboration anonyme à un gouvernement bourgeois me paraît encore plus dangereuse que la participation officielle de Millerand. »

La motion de Dresde, qui exprimait ce sentiment de la majorité, fut définitivement adoptée par 25 voix contre 5, et 12 abstentions. On avait seulement substitué au mot *condamner* le mot *repousser*. Battu, sinon content, M. Jaurès revint à Paris et continua avec ses amis à soutenir le ministère Combes, comme auparavant. Mais le parti veillait.

Se conformant aux décisions du congrès international d'Ams-

terdam, les délégués des organisations socialistes françaises tinrent, pendant le mois de décembre, une série de réunions ayant pour objet de rechercher dans quelles conditions et par quels moyens l'unité socialiste pourrait être réalisée. Finalement, dans sa séance du 13 janvier, la commission a enregistré l'adhésion de tous les groupes à un projet d'unification, sauf la ratification ultérieure d'un congrès national convoqué à cet effet. Voici les points principaux de ce protocole :

« 1° Le parti socialiste est un parti de classe qui a pour but de socialiser les moyens de production et d'échange, c'est-à-dire de transformer la société capitaliste en une société collectiviste ou communiste, et pour moyen l'organisation économique et politique du prolétariat. Par son but, par son idéal, par les moyens qu'il emploie, le parti socialiste, tout en poursuivant la réalisation des réformes immédiates revendiquées par la classe ouvrière, n'est pas un parti de réforme, mais un parti de lutte de classe et de révolution.

« 2° Les élus du parti au Parlement forment un groupe unique en face de toutes les fractions politiques bourgeoises. Le groupe socialiste au Parlement doit refuser au gouvernement tous les moyens qui assurent la domination de la bourgeoisie et son maintien au pouvoir, refuser en conséquence les crédits militaires, les crédits de conquête coloniale, les fonds secrets et l'ensemble du budget. »

Sur ces entrefaites, le ministère Combes se retirait et M. Rouvier prenait la présidence du conseil. Or, le 30 janvier, M. Sarrien ayant invoqué la délégation des gauches, MM. Jaurès, de Pressensé et quelques autres s'opposèrent énergiquement, au sein du groupe socialiste parlementaire, à toute participation nouvelle aux travaux de la délégation ; tandis que MM. Augagneur, Zévaès, Deville, soutenaient que la pratique constante de la délégation devait être reprise. Pour éviter une scission, M. Briand faisait voter une motion transactionnelle, par laquelle le groupe décidait — dans le cas où les groupes de gauche croiraient devoir le convoquer à une délibération sur la situation politique résultant de la constitution du nouveau ministère — de désigner, pour le représenter à cette réunion, et pour cet objet spécial, des délégués qui auraient mandat de prendre les mesures immédiates nécessaires à la politique générale.

Il parut aux membres du comité interfédéral que l'unité socialiste se trouvait compromise par ce vote; aussi, le 7 février, le conseil national, composé des membres du comité interfédéral et du groupe parlementaire, se réunissait pour examiner la situation. Après une longue discussion, un ordre du jour de M. Jaurès était voté par 33 voix contre 13 et 7 abstentions, interdisant au groupe parlementaire la participation à la délégation des gauches.

Le lendemain 8, le groupe parlementaire se réunissait de nouveau et décidait, par 19 voix contre 4, le maintien de la motion Briand. C'était le conflit entre le groupe parlementaire et le conseil national. Le congrès annuel du parti socialiste français avait seul qualité pour résoudre la difficulté. Il s'est tenu à Rouen, du 26 au 28 mars, et, à l'unanimité, a voté la déclaration de la commission d'unification qui doit servir de base à l'unité du parti socialiste en France. Ensuite il a adopté, toujours à l'unanimité, l'ordre du jour suivant proposé par M. Renaudel :

« La déclaration d'unité que vient d'adopter le congrès reste, pour le parti socialiste français comme pour les autres organisations contractantes, la règle d'action pratique.

« Conformément aux statuts du parti, et jusqu'à la constitution définitive de l'unité, le conseil national a seul qualité pour juger des circonstances exceptionnelles et donner aux mesures qu'elles comportent l'assentiment du parti. »

Enfin, le congrès national s'est réuni à Paris le 22 avril; il comprenait les quatre fédérations qui englobent tous les socialistes de France : parti socialiste de France (révolutionnaires), parti socialiste français (réformistes), fédérations autonomes, parti ouvrier socialiste (allemanistes). Après quelques paroles de bienvenue prononcées par M. Camélinat, M. Dubreuilh, secrétaire de la commission d'unification, a lu le projet d'unification dressé par cette commission, et il a été ratifié par acclamation. Puis le président a communiqué une lettre de M. Bebel saluant la réconciliation des socialistes français. Le grand événement était accompli[1] !

Le congrès de Paris marque une étape importante dans le mouvement socialiste. Désormais, le socialisme se montre tel qu'il

1. Depuis cette date, une partie des députés socialistes ont donné leur démission du groupe parlementaire. Cet épiphénomène ne changera probablement pas la direction générale du mouvement.

est : un parti révolutionnaire, l'instrument de la lutte de classes. Les prophètes qui avaient annoncé la transformation du socialisme en simple parti de réformes sociales et ouvrières, qui avaient entrevu dans la rhétorique sonore de M. Jaurès et les prudentes réserves de M. Millerand une nouvelle orientation du socialisme vers la paix sociale, ont pris leurs désirs pour la réalité. Nous ne voyons pas avec déplaisir cette équivoque dissipée faire place à une situation nette.

En proclamant la lutte des classes, le parti socialiste français prend un contact plus intime avec les masses ouvrières, ennemies des chinoiseries et des combinaisons parlementaires, fatiguées des promesses creuses et des mirages décevants qui figurent dans les programmes électoraux. Au lieu de créer de nouvelles organisations, de multiplier les chapelles, le socialisme se concentre dans l'unité, revient à ses principes fondamentaux et reprend dans son évolution normale une vie plus intense. Ainsi régénéré et fortifié, il se prépare au combat contre la société.

Que les catholiques ne tremblent pas devant cette levée de boucliers! N'ont-ils pas l'unité basée sur l'Évangile et les enseignements de l'Église, le dévouement inlassable aux intérêts et à la cause du peuple, l'amour fécond issu du christianisme opposé à la *haine créatrice* évoquée par M. Jaurès?

II

Le repos hebdomadaire s'impose au triple point de vue physique, — on a calculé que ce repos prolonge en moyenne la vie de sept ans sur cinquante, — moral et social. Cette démonstration ayant été faite à plusieurs reprises dans les *Études*, je ne la recommencerai pas. En France, la loi n'assure le repos hebdomadaire que pour les femmes et les enfants mineurs travaillant dans les établissements industriels. De vraies campagnes ont été entamées pour arriver à une protection plus étendue. Les employés, particulièrement sacrifiés à ce point de vue, ont fait entendre de vives réclamations et d'énergiques protestations, accompagnées assez souvent de grèves ou de menaces de grèves.

Que la loi doive intervenir en cette matière, quoi qu'en disent les individualistes à outrance, cela nous paraît incontestable. L'ouvrier n'a-t-il pas droit au repos hebdomadaire? Le premier

devoir du législateur n'est-il pas de protéger le droit? N'est-il pas évident que le mauvais vouloir d'un seul patron ou d'un seul commerçant risque d'empêcher tous ses concurrents d'accorder cet indispensable repos ?

La loi doit fixer pour le repos hebdomadaire un jour uniforme. C'est le seul moyen de permettre la vie de famille et d'assurer, par une surveillance plus facile, le respect de la loi. Il est clair que ce jour sera le dimanche, jour consacré aux devoirs religieux et déjà adopté par les écoles, les administrations publiques et un grand nombre d'administrations privées.

La Chambre des députés a voté, le 29 mars 1902, une loi sur le repos hebdomadaire, que l'on peut résumer en trois points principaux :

1° Interdiction d'employer les travailleurs de l'un et l'autre sexe des entreprises commerciales et industrielles, plus de six jours par semaine;

2° Permission accordée aux établissements occupant moins de cinq ouvriers ou employés de remplacer le repos d'une journée par deux repos d'une demi-journée;

3° Faculté accordée aux maires d'autoriser des dérogations à la loi dans l'étendue de leurs communes.

Cette loi, hâtive et boiteuse, soulève de graves objections. Il faut être aveuglé par la passion anticléricale pour ne pas mettre le dimanche dans la loi. En outre, n'est-il pas évident que deux demi-journées ne peuvent remplacer, tant au point de vue physique qu'au point de vue moral, le repos complet et ininterrompu de trente-six heures par semaine? Enfin, quelles que soient la compétence et l'impartialité des magistrats municipaux, ne peut-on pas être inquiet sur le fonctionnement d'une loi susceptible d'un nombre formidable d'interprétations différentes?

Le conseil supérieur du travail, composé de membres du Parlement, de représentants des patrons et de délégués des syndicats d'ouvriers et d'employés, a fait de cette question l'objet des discussions de sa session d'automne. Il a fait connaître son opinion sous la forme d'un projet de loi. Pour la première fois, depuis de longues années, le mot dimanche revient fréquemment dans le texte d'un projet de loi proposé par un corps officiel, dégagé de toutes préoccupations confessionnelles. C'est un progrès.

Enfin le Sénat s'est décidé, dans ses séances des 25 et 26 mai,

à discuter la proposition de loi, qui depuis trois ans dormait dans les cartons du secrétariat. Le rapporteur, M. Poirrier, soutint la thèse de la commission : le repos hebdomadaire ne doit être fixé à aucun jour déterminé ; la loi se borne à créer pour le patron l'obligation de ne pas employer un ouvrier plus de six jours par semaine. Imposer le repos dominical serait porter atteinte aux droits de l'homme, faire violence à la liberté de conscience. Dans un magnifique discours, M. de Las Cases, avec l'appui de M. de Lamarzelle, a parfaitement mis en lumière l'insuffisance d'un pareil projet et montré comment toute législation sur le repos hebdomadaire serait illusoire, si elle n'adoptait pas les deux règles posées dans le projet du conseil supérieur du travail : à savoir que le repos doit être collectif et à jour fixe.

Ces deux règles, M. Dubief, ministre du commerce, les défend énergiquement à la tribune et ne craint pas de réclamer énergiquement le repos du dimanche. Ce mot évoque le spectre clérical et M. Dubief de s'écrier : « Je sais bien que j'encours en parlant ainsi un risque dont d'autres peut-être se trouveront effarouchés, mais je ne crains pas de le dire, dussé-je mériter l'épithète qui est dans l'air : il est nécessaire que le dimanche soit le jour choisi. » L'intervention du gouvernement mettait en péril le projet de la commission sénatoriale ; M. Monis présente sur-le-champ un contre-projet ayant pour base le repos collectif et dominical obligatoire.

Surpris de cette diversion, le Sénat, usant de mesures dilatoires dont il est coutumier, a renvoyé le projet Monis à la commission compétente. Cependant le groupe socialiste de la Chambre le presse de se prononcer en faveur du dimanche.

III

Le 15 avril, eut lieu au Palais-Bourbon une séance historique. Pas de bruit, pas de discours grandiloquents ; aucune interruption, calme complet... C'est qu'il ne s'agissait ni de politique, ni d'anticléricalisme, on adoptait un nouveau code, le code du travail, le premier qui existe dans les législations européennes.

C'est en 1896 que la question fut une première fois soumise à la Chambre, sous forme d'un projet de résolution dû à l'initiative de M. Arthur Groussier, et qui comportait un nombre considé-

rable d'innovations. Une besogne moins directement réformatrice, mais plus sûre, devait conduire au résultat. Il existait déjà, éparse en plus de cent lois, une législation du travail. Pourquoi ne pas utiliser ces matériaux, les rassembler, y chercher des cadres en attendant une refonte complète ?

C'est M. Millerand qui a nommé une commission extraparlementaire chargée d'élaborer un code du travail. Il n'a pas fait de sa commission une coterie, mais il l'a composée de gens qualifiés de divers partis. Grâce à cette largeur de vues, à laquelle je rends justice, des chrétiens sociaux se rencontrent avec des socialistes proprement dits. Parmi les principaux artisans de cette œuvre, citons les noms sympathiques de MM. Raoul Jay et Charles Benoist. Cela posé, en quoi consistait la tâche impartie à cette commission? Il ne s'agissait pas d'édicter de nouvelles dispositions législatives relatives au travail, il s'agissait seulement de réunir celles qui existent en les groupant dans un ordre logique, simple et clair; des lois diverses seront fondues ensemble, rien de ce qui existe aujourd'hui ne sera perdu, rien de nouveau ne sera créé.

La commission, après deux ans d'études, mit sur pied les cinq premiers livres du *Code du travail et de la Prévoyance sociale*. Le livre Ier traite des *Conventions relatives au travail*, le livre II est consacré à la *Réglementation du travail*, le livre III a pour objet les *Groupements professionnels*, le livre IV s'occupe de la juridiction : *Conciliation et arbitrage*, *représentation professionnelle*. Ces quatre premiers titres forment, par leur réunion, un véritable *Code du travail*, les trois derniers livres, consacrés respectivement aux *assurances ouvrières*, à la *prévoyance* et à l'*assistance*, peuvent aisément en être détachés pour former un code distinct, dit *de la prévoyance sociale*.

Aussi, M. Dubief, ministre du commerce, a-t-il cru devoir, sans attendre l'achèvement de ces trois derniers livres, déposer sur le bureau de la Chambre, le 6 février dernier, au nom du gouvernement, les quatre premiers livres, sous le titre de : *Projet de loi portant codification des lois ouvrières*.

Le rapporteur, M. Charles Benoist, mit en tête de son rapport une exposition d'une remarquable ampleur. Il y montre comment l'État moderne, issu d'une double révolution, traverse une double crise. Ce n'est pas seulement une crise politique, c'est une crise

économique et sociale. Cette dernière a transformé le travail en transformant l'instrument du travail. La vapeur a créé l'usine. L'usine a concentré autour d'elle la population ouvrière. Sous l'influence de cette concentration et sous l'influence du suffrage universel, la psychologie des masses ouvrières, la psychologie du nombre, s'est transformée.

Et, dans une rapide esquisse du mouvement des faits, des idées et des lois, le rapporteur explique comment l'État moderne, fait par le nombre et mené par lui, a été nécessairement conduit à canaliser et à régulariser son action toute-puissante, à discipliner cette force nouvelle qui l'agite irrésistiblement.

Dès lors, il était naturel que depuis un demi-siècle, depuis que la question est ainsi posée en ses deux termes impératifs, la législation sur le travail fût très abondante. Et elle l'est en effet. Mais composée au gré des circonstances, sans lien et sans plan, elle est et devait être de valeur inégale. Elle renferme de bonnes lois, de médiocres, de mauvaises. D'aucunes sont caduques, certaines sont inconciliables et leur rapprochement seul en révèle les imperfections et les vices.

Il fallait coordonner ces matériaux de rencontre, les appareiller, les joindre. C'est par cette besogne, modeste mais indispensable, qu'il convient de commencer, si l'on veut aborder résolument le grave problème de l'organisation du travail.

Certains esprits chagrins ont vu d'un mauvais œil la naissance d'un code du travail. « Ce n'est qu'un livre de plus, disaient-ils, un livre-réclame. » On ne peut cependant nier, car c'est l'évidence même, que le code du travail ne donne aux intéressés, patrons et ouvriers, une connaissance plus précise de leurs droits et de leurs devoirs. Personne n'aura la naïveté de croire que la codification supprimera toutes les difficultés et tous les conflits. Le Code civil n'a jamais eu la vertu de rendre tous les citoyens jurisconsultes et d'éteindre tous les procès. Cependant, nul n'a jamais contesté que le Code civil rendait plus facile une connaissance au moins générale du droit civil. Il est toujours plus aisé de consulter un ouvrage bien composé et bien divisé. Cela est hors de doute.

D'autre part, c'est un service rendu au législateur lui-même. Son œuvre lui étant présentée dans un ordre logique, il en verra mieux les imperfections, les lacunes, les contradictions. Prenons

un exemple : quand on rapproche la loi sur les syndicats de la loi sur les sociétés de secours mutuels, on s'étonne que les formalités prescrites dans un même intérêt ne s'accomplissent pas auprès des mêmes autorités. La seule explication est le défaut de plan d'ensemble. La question si délicate et fertile en controverses du marchandage est comprise dans un tout petit article. C'est insuffisant. Du contrat collectif de travail, pas un mot, etc.

Le code du travail est donc la première assise d'une législation ouvrière, homogène et complète.

IV

Où en est la question des retraites ouvrières? Elle figure en bonne place dans le programme des partis radicaux, se retrouve invariablement dans les déclarations ministérielles, et en ce moment occupe dans l'ordre du jour de la Chambre le premier rang après la discussion sur la séparation des Églises et de l'État. Le gouvernement multiplie les promesses, mais, comme un débiteur dans l'embarras, il retarde l'échéance et calme l'impatience de son créancier. Le principe de l'obligation dans la liberté — obligation de l'assurance, liberté du mode d'exécution — gagne du terrain.

Le grand congrès officiel de la mutualité, réuni en mai 1904 à Nantes, « ne se croit pas en devoir de repousser l'idée éventuelle de la loi dans l'entreprise des retraites de vieillesse, pourvu que l'établissement d'un système obligatoire respecte absolument l'autonomie et la variété des œuvres mutualistes et que l'accès de ces œuvres reste ouvert à tous les assurés par la reconnaissance de la liberté et l'équivalence des services...

« Émet le vœu :

« Que les retraites ouvrières soient organisées par la mutualité, avec l'aide et sous le contrôle de l'État, ou, tout au moins, que l'État organise ce service sur les bases et avec le concours des sociétés de secours mutuels. »

A la même date, le congrès des *Sillons de l'Est*, tenu à Épinal, congrès qui comptait plus de six cent cinquante congressistes représentant quatre-vingt-six cercles d'études, approuvait « un système de lois comportant l'assurance obligatoire, garantissant une pension de retraite minima à tous les travailleurs ». La *Fédé-*

ration nationale des chambres syndicales patronales de France, dans son congrès général tenu à Lyon en novembre 1904, se prononce pour l'obligation. L'opinion générale s'est déclarée en faveur des retraites ouvrières fonctionnant par l'organisation soit de sociétés de secours mutuels, soit de syndicats de garantie créés à cet effet. Ces sociétés de mutualité et ces syndicats de garantie fonctionneraient à côté d'une caisse d'État sous le contrôle éclairé et avec le concours pécuniaire des pouvoirs publics.

Le congrès national de l'*Action libérale populaire*, qui se tint à Paris du 15 au 17 décembre 1904, après une vive discussion, admit le vœu : « Que les retraites ouvrières doivent être organisées par les mutualités et les organisations professionnelles, avec l'aide et le concours de l'État, sur la base d'une obligation minima au moyen d'un système d'équivalence très largement pratiqué, laissant à chaque individu le libre choix des moyens de prévoyance. »

Citons encore le comité d'études et de propagande de l'Œuvre des cercles catholiques d'ouvriers, qui, dans la séance du 31 mai, présidée par M. le comte Albert de Mun, s'est rallié au principe de l'obligation. Enfin, dans le congrès des retraites pour la vieillesse, réuni à Paris au commencement de juin, après des discours de MM. Millerand, Deschanel, Mabilleau, Cheysson, l'assemblée a voté un vœu demandant les retraites ouvrières obligatoires, ayant pour base les sociétés de secours mutuels.

Le système connu sous le nom de système des équivalences est soutenu par M. Siegfried, président du groupe parlementaire de la mutualité de la Chambre, et jouit de la plus grande vogue auprès des mutualistes En quoi consiste-t-il? On peut le résumer d'un mot : *obligation dans l'acte de la prévoyance; liberté des moyens.* Les formes de l'assurance pour la vieillesse sont très nombreuses, en effet : la rente viagère à capital réservé ou aliéné, l'assurance mixte, l'acquisition d'une parcelle de terre ou d'une maison, sont autant de manières laissées à la convenance libre des individus, pour utiliser l'emploi des fonds accumulés au nom de l'intérêt général. Les travailleurs s'adresseront à la multiplicité des caisses particulières, professionnelles ou autres, sous condition que des réserves mathématiques rigoureuses seront constituées : les rentes seront incessibles et insaisissables, la terre et la maison seront soumises à la législation du *homestead.*

Cette théorie est évidemment excellente ; encore est-il que l'on doit considérer attentivement le but à atteindre et se demander si la diversité d'exécution n'empêchera pas d'atteindre ce but. En organisant des retraites de vieillesse, le législateur veut assurer le pain quotidien de l'ouvrier âgé ou invalide et le mettre à l'abri de la misère noire. Voilà le but. Ce résultat sera-t-il obtenu par les formes variées comprises dans le système des équivalences et qui sont du reste excellentes en soi ? Assurément, non. Si, au lieu d'une rente viagère, on assure au travailleur un capital qui lui sera versé dès qu'il aura atteint l'âge de l'impuissance, ce sera une tentation pour son imprévoyance et il risquera de dépenser en quelques mois cet aliment de toute sa vieillesse. Au moment où ses forces défaillent, vous lui donnerez un lopin de terre ; mais sa dignité de propriétaire ne l'empêchera pas de mourir de faim. Lui permettra-t-on, grâce à ses versements, d'acquérir une maison : il faudra alors, après lui avoir assuré l'abri, résoudre pour lui la question de l'existence.

L'établissement de la retraite obligatoire pour tous est une nécessité, parce que c'est un minimum assuré à tous les pauvres travailleurs qui ont bien le droit de se reposer dans leur vieillesse. Et c'est le cas de ceux-là mêmes qui jouissent aujourd'hui d'une modeste aisance. Bien des causes peuvent faire crouler leur petite fortune, tandis que la retraite des vieux jours sera assurée à tous, sera certaine, et permettra aux malheureux de finir tranquillement leur existence.

On se rappelle l'enterrement solennel que la dernière législature fit au projet de loi du gouvernement. Depuis lors, MM. Millerand et Guieyesse ont déposé, le 14 octobre 1902, sur le bureau de la Chambre une nouvelle proposition.

Celle-ci a été renvoyée à la commission d'assurance et de prévoyance sociales, qui a élaboré et présenté un projet de loi dont voici les traits caractéristiques. La retraite — *obligatoire* pour les ouvriers et employés, *facultative* pour les petits patrons, les artisans ruraux, les petits fermiers et cultivateurs — sera de droit à soixante ans, sauf le cas d'invalidité avant cet âge. Le taux sera de 360 francs pour les ouvriers du commerce et de l'industrie, de 240 francs pour ceux de l'agriculture. Les retraites sont assurées par un organisme nouveau, une caisse d'Etat : la *Caisse nationale des retraites ouvrières*. Les organismes appro-

priés existant antérieurement : Caisse nationale actuelle des retraites pour la vieillesse, sociétés de secours mutuels, caisses patronales, caisses d'épargne, syndicats de garantie, compagnies d'assurance, etc., sont admis moyennant certaines conditions à collaborer à la constitution des retraites.

Le rapporteur, M. Guieyesse, estime à neuf cent soixante mille le nombre des bénéficiaires du début, et à un million cinq cent trente-huit mille lorsque la loi aura son plein effet. La subvention nécessaire de l'Etat atteindra 230 millions au bout de trente ans, pour revenir au chiffre normal de 90 millions. Les impôts existants, frappés de décimes additionnels, devront pourvoir à cette charge spéciale des retraites.

L'initiative parlementaire ne s'est pas désintéressée de l'important problème de la vieillesse ouvrière et a produit plusieurs propositions. Celle déposée, le 14 janvier 1904, par MM. Dormoy, Chaumet et Cazeaux-Cazalet, a pour but d'assurer aux intéressés le choix le plus étendu des moyens pour arriver à la constitution de la pension de retraite. Ces auteurs veulent l'utilisation et le développement de tous les organismes actuels, sous le simple contrôle de l'Etat et sans la création d'aucune caisse d'Etat nouvelle. Ils réduisent, en outre, l'intervention pécuniaire de l'Etat et substituent au régime financier de la capitalisation une adaptation scientifique du régime de la répartition, c'est-à-dire un régime de répartition, avec fonds de réserve.

Le projet de M. le marquis de Laurens-Castelet, du 25 juin 1903, est plus modeste dans son titre, puisqu'il est intitulé : *Proposition de loi sur les retraites ouvrières agricoles*. Mais le procédé qu'il préconise pourrait être certainement étendu à tout le monde du travail. M. de Laurens-Castelet, qui est un spécialiste des questions agricoles, a remarqué que, lors de l'enquête ordonnée par la Chambre en 1901, les syndicats agricoles ont déclaré très expressément que, « d'une façon générale, le meilleur système semble encore être celui de l'organisation et de l'extension des sociétés de secours mutuels, avec encouragement de l'Etat. La raison de cette préférence reposerait sur ce fait que la société de secours mutuels est une institution connue et adoptée, entrée dans l'esprit de la classe ouvrière comme une chose possible et dont elle a déjà quelque expérience. » Et alors l'auteur propose la création d'office et obligatoire, dans toute

commune où il n'y en a pas encore, d'une société de secours mutuels, ces sociétés devant assurer le service des retraites ouvrières. On le voit, c'est la retraite, non plus par la mutualité libre, mais par la mutualité obligatoire.

La pierre d'achoppement des retraites ouvrières, c'est la question d'argent. En dépit des affirmations du rapporteur, on ne sait pas très exactement quelle somme il faudrait pour doter la réforme. Mais voici qu'un sénateur, le propre rapporteur du budget, très versé dans les questions de finances, aurait trouvé le moyen de se passer de l'Etat, de l'Etat comme bailleur de fonds, car c'est lui au contraire qui serait le banquier et le caissier de l'affaire.

M. Antonin Dubost n'a pas encore élaboré et mis au point son projet de loi, il en a seulement communiqué l'idée maîtresse. La voici.

Les risques, vieillesse d'une part, invalidité et maladie d'autre part, sont complètement isolés les uns des autres. Tandis que le premier, relatif à la vieillesse, est mis à la charge exclusive des employeurs, les autres, invalidité et maladie, sont couverts par les employés seuls. L'assurance vieillesse est obligatoire pour les employeurs, l'assurance invalidité-maladie est obligatoire pour les employés. Il semble bien que M. Antonin Dubost ne supprime pas la difficulté ; il la déplace.

En somme, il rejette sur les patrons et les ouvriers les charges destinées à l'établissement des retraites; mais quelle différence de frapper le pays par une augmentation d'impôts qui donneraient à l'Etat les ressources qui lui manquent ou de créer un impôt déguisé mais réel? Si l'on recule à demander au contribuable un impôt de plus, que fait donc l'honorable sénateur? Il ne grève pas le budget, simplement parce qu'il crée à côté un budget spécial alimenté par un impôt spécial.

De plus, le projet de M. Antonin Dubost confie à l'Etat le monopole des assurances ; c'est, à notre avis, un abus monstrueux. Si l'assurance est obligatoire, elle doit être décentralisée; obligation et décentralisation doivent être les deux principes essentiels d'une loi sur les retraites ouvrières. Je ne nie pas qu'il soit particulièrement difficile de réaliser en France la décentralisation, mais il ne faut pas oublier que la loi de 1884 sur les syndicats, la loi sur les sociétés de secours mutuels, et la loi de

1901 sur les associations permettent à tous les citoyens français de se grouper et de créer des organisations autonomes douées d'une véritable indépendance. C'est par la création des syndicats et des sociétés mutualistes que l'on aboutira à cette décentralisation, qui seule rend possible le bon fonctionnement des lois sociales.

V

Les catholiques sont entrés un peu tard dans le courant de la mutualité, mais on doit dire à leur éloge qu'ils ont rattrapé le temps perdu. Ils ont fondé un grand nombre de mutualités scolaires. Mme la comtesse de Kersaint a créé l'*Union mutualiste des femmes de France* dont la vitalité est intense et la prospérité croissante. L'action sociale si nette et si précise de l'*Union* se résume en ces deux principes :

Amener sur le terrain de la mutualité un rapprochement nécessaire entre les favorisés de la fortune et les travailleurs.

Organiser autant que possible les sociétés de secours mutuels sur leurs véritables bases : la profession et la famille.

Signalons encore l'*Union centrale mutualiste*, qui groupe en une vaste fédération nationale les diverses sociétés de secours mutuels. Le secrétaire général de cette union, M. E. Dédé, s'est dévoué tout entier à la propagande mutualiste. Par les conférences, les écrits, — volumes, revues, traités, — les conseils et les encouragements, il stimule par toute la France les bonnes volontés endormies et provoque les initiatives généreuses. On estime à l'heure actuelle que le nombre des sociétés de secours mutuels est environ de vingt mille et celui de leurs adhérents de près de quatre millions, c'est-à-dire, avec les membres de leurs familles, le cinquième de la population française. Malheureusement, cette proportion est loin de s'appliquer à la population agricole. Sur nos trente-six mille communes il en est trente mille qui n'ont encore aucune organisation mutualiste, et ces trente mille communes déshéritées sont toutes des communes rurales. On voit donc l'importance de l'effort à accomplir. Cette situation d'infériorité est en train de se modifier, grâce aux syndicats agricoles, qui ont su grouper les agriculteurs sous l'égide de la loi de 1884, leur donner enfin la conscience de leur force et faire entendre leur voix dans toutes les questions où se trouve engagé l'intérêt

de l'agriculture. Les syndicats ont su multiplier les moyens d'action dans l'ordre économique comme dans l'ordre social ; mais il est un trait entre tous qui leur fait grand honneur, c'est d'avoir groupé, dans une même association, les ouvriers et les propriétaires, les représentants du travail et du capital.

Les syndicats agricoles se sont tout d'abord occupés de la défense des intérêts matériels de leurs adhérents ; mais ils n'ont eu garde cependant d'oublier les questions sociales, et certains d'entre eux ont même montré, dès leurs débuts, que tel était le but élevé vers lequel devaient tendre leurs efforts. Bientôt même, ils entraient résolument dans cette voie où ils ne cessent de progresser. Ils contribueront grandement au développement de la mutualité rurale.

On sait que les sociétés de secours mutuels vivent sous un double régime : les sociétés libres, indépendantes de l'Etat, et les sociétés approuvées, qui, en retour de certains avantages, sont soumises au contrôle de l'Etat. Or une campagne fut menée pour réclamer l'unification des sociétés, c'est-à-dire la suppression des sociétés libres. Grand émoi parmi les sociétés indépendantes, redoutant de se voir confisquer la liberté dont elles sont extrêmement jalouses... Un referendum fut organisé entre toutes les sociétés de secours mutuels, mais la consultation ne fut pas très probante, un grand nombre de sociétés les plus particulièrement intéressées n'ayant pas donné leur opinion.

Cette question a été discutée au conseil supérieur de la mutualité, dans la séance du 6 avril. Devant les déclarations énergiques de plusieurs membres en faveur de la liberté, le conseil supérieur pense qu'une solution des plus libérales doit intervenir et se prononce contre l'unification des sociétés et pour le maintien du *statu quo*, c'est-à-dire l'existence de sociétés approuvées et de sociétés libres.

VI

Le pain gratuit pour l'ouvrier, un pain qui est bien à lui, qui ne vient pas du bureau de bienfaisance, qui n'a pas été mendié et cependant qui est obtenu sans tirer un sou de la bourse..., voilà, n'est-il pas vrai ? une merveille qui paraît impossible. Eh bien, allez à Roubaix et vous la verrez réalisée, cette merveille ! C'est tout simplement une combinaison ingénieuse de la société

coopérative de production et de la mutualité. La boulangerie ouvrière l'*Union* a fondé une société de secours mutuels entre tous les clients de la boulangerie qui voudront en faire partie. Cette société a pour but d'assurer aux travailleurs, par la mutualité appuyée sur l'épargne, le pain qui les fait vivre dans les circonstances difficiles de la vie, et de leur donner la satisfaction d'avoir alors un pain qui est à eux, qu'ils ne doivent pas solliciter de la bienfaisance officielle ou privée ; en leur procurant ce pain moyennant une cotisation qui ne soit pas une charge pour l'ouvrier.

Je dis une cotisation, et cependant il n'y a pas un sou à débourser. C'est bien simple, l'ouvrier achète un pain à la *Boulangerie l'Union*. Il a droit à une ristourne d'au moins 10 centimes sur chaque pain. Tous les trimestres il abandonne 10 centimes par semaine sur les ristournes qui lui sont dues, et dès qu'il y a dans sa famille une maladie, une naissance ou un décès, la voiture de l'*Union* vient lui fournir le pain à domicile et gratis. Voici, d'après les statuts, les quantités de pain auxquelles ont droit les mutualistes :

Les adhérents malades pendant une semaine au moins recevront dix pains par semaine. La durée des secours ne pourra excéder trois mois. Tout adhérent ayant reçu trois mois de secours ne pourra, sous aucun prétexte, renouveler sa demande avant trois mois, en partant de la dernière semaine de secours.

Les sociétaires inscrits depuis un an au moins recevront, à la naissance de chaque enfant, vingt-quatre pains répartis en trois semaines.

En cas d'un accident dont les suites mettraient le sociétaire dans une incapacité de travail de plus de huit jours, la Société accorde une semaine de secours, soit dix pains.

Dans le cas de décès d'un membre laissant une veuve et des enfants non mariés habitant avec lui, ceux-ci auront droit à leur pain pendant quinze jours, selon la consommation de la famille.

La *Société du Pain quotidien*, créée en 1902, compte aujourd'hui quatre cent trente-trois familles, a déjà distribué 30 000 kilogrammes de pain et possède une encaisse de 3 000 francs. Voilà de la solidarité effective ; aussi bien c'est de la solidarité chrétienne.

Ch. ANTOINE.

REVUE DES LIVRES

Cuestiones canonicas, por Enrique Reig y Casanova, arcediano de Toledo. Toledo, J. Rodriguez. 1 volume in-8, 320 pages.

Dans cet ouvrage, l'auteur publie un certain nombre de ses articles sur les questions canoniques.

Une première étude a pour objet le droit canonique et son origine en Espagne, ses développements et son influence dans ce pays.

Un second article traite des fausses Décrétales. Sur leur auteur et leur date, les travaux récents n'ont apporté qu'une lumière incomplète. On est assez d'accord pour en placer l'origine après 847 et avant 857, ou même entre 849 et 851. Quant à la patrie du pseudo-Isidore, M. Fournier[1] la fixe dans le diocèse du Mans. Mgr Duchesne, MM. Havet et Viollet suivent cette opinion[2].

L'auteur prouve surabondamment que les fausses Décrétales n'ont point changé foncièrement la constitution de l'Église; elles n'ont même dû leur diffusion rapide qu'à leur conformité avec la doctrine et la discipline ecclésiastique qu'elles ont contribué à faire connaître et adopter au neuvième siècle. On trouvera cette influence étudiée ici particulièrement en ce qui concerne la primauté du pontife romain, son droit de nommer les évêques, la réserve des causes majeures et le droit d'appel. Mais l'auteur des fausses Décrétales se fût-il proposé la défense des droits du Saint-Siège, on ne peut que condamner le moyen dont il s'est servi. La vérité pure et simple suffit à l'Église pour sa défense. D'ailleurs, les minimes avantages qu'a procurés cette collection ne compensent pas les multiples attaques auxquelles elle a servi de prétexte.

Le Droit non écrit fait l'objet du troisième article où sont

1. *De l'origine des fausses Décrétales*, p. 13 et 19. Paris, 1889.
2. *Jus Decretal.* (Cf. Wœrnz, t. I, n° 216, p. 293.)

déterminées l'autorité, la valeur juridique et les sources de la *tradition*, l'histoire, la cause efficiente, les effets, l'abrogation, etc., *de la coutume*.

Enfin les sujets traités dans les trois derniers articles ne sont pas moins importants : *le Clergé devant les tribunaux civils; l'État religieux et l'autorité paternelle; les Cimetières et la sépulture ecclésiastique*; et pour chacune de ces matières, on trouvera la législation civile à côté de la législation canonique, ce qui n'est pas un mince avantage.

Ce livre prouve excellemment que les études canoniques, après avoir subi une éclipse, partielle au dix-huitième siècle, presque totale dans la première moitié du dix-neuvième, ont commencé, depuis plus de trente ans, à briller d'un éclat nouveau dans la catholique Espagne. Lucien Choupin.

Saint Alexandre Sauli, barnabite, par Albert Dubois. Paris, librairie Saint-Paul. 1 volume in-8, 302 pages.

Saint Alexandre Sauli (1534-1592), récemment canonisé par Pie X, a eu son portraitiste de premier ordre, Guido Reni, et son statuaire de génie, notre Pierre Puget; il méritait aussi un historien de marque; il l'a désormais, en la personne du Père barnabite Albert Dubois.

L'œuvre est bien menée, vive, claire, savante aussi, bien que non surchargée d'érudition. Les faits surnaturels y sont présentés sans hésitation dès là qu'ils sont bien établis. L'auteur garde le milieu entre l'abondance un peu crédule des vieux chroniqueurs et la manière trop sévère, j'allais dire naturaliste, de certains hagiographes récents.

Le principal intérêt du livre vient de la grandeur même du héros. Saint Alexandre tient de saint François de Sales par la douceur et la fermeté épiscopales, de saint François Régis par l'intrépidité des courses apostoliques dans des montagnes plus rudes que les Cévennes, de saint Charles Borromée surtout par le zèle à établir les réformes du concile de Trente et par l'esprit de pénitence pour conjurer les fléaux. Rien de plus touchant que les rapports intimes du général des Barnabites avec l'illustre cardinal.

L'œuvre du P. Dubois n'est pas seulement édifiante, elle est de plus une noble page d'histoire de France, puisque vingt années

de l'apostolat de saint Alexandre ont eu pour théâtre une terre aujourd'hui française et bonne patriote. *Apôtre de la Corse*, tel est le nom que lui a décerné Benoît XIV, tel est son meilleur titre de gloire, celui que nous aimerions voir figurer bien en évidence sur la couverture même du livre.

D'ailleurs l'auteur ne mérite pas le reproche d'avoir fait trop petite la part de la Corse. Il ne néglige ni la peinture des mœurs si originales de l'île, ni les tableaux de ses splendeurs naturelles. Peut-être eût-il gagné à céder moins au procédé facile de l'emprunt et à mettre dans ses descriptions une émotion plus personnelle. En ce temps où le tourisme européen n'hésite plus à proclamer « la beauté fruste de la Corse à nulle autre pareille » (Joanne), il eût été opportun de rehausser l'ouvrage par des impressions vécues d'excursionniste pèlerin. N'est-ce pas ce qui fait le charme de l'*Histoire de sainte Élisabeth*, le modèle du genre?

Ce déficit est compensé par le nombre et la finesse des illustrations; cinquante-cinq gravures, dont trente-cinq hors texte, font de ce volume un véritable album, tout indiqué comme livre de prix. Il y aura lieu, dans une prochaine édition, d'ajouter une vue de Bastia où saint Alexandre séjourna deux ans.

Nous nous permettrons aussi deux rectifications.

D'après le début du chapitre XVIII, la Balagne entière semblerait avoir été sous la juridiction du saint évêque d'Aleria. Il n'en fut pas ainsi. L'ensemble de la Balagne faisait alors partie intégrante du diocèse de Sagone; les évêques d'Aleria et de Mariana y avaient seulement chacun une enclave. La *piève* d'Aregno, correspondant à peu près à l'actuel canton de Muro, était donc, en Balagne, la seule dépendance de l'évêché d'Aleria.

Le chapitre XXI emprunte à des auteurs antérieurs une inexactitude plus regrettable. Cervione, charmante petite ville de près de deux mille âmes, n'existait pas avant la venue de saint Alexandre. Il y avait, il est vrai, dans la vallée de Campoloro, où est Cervione, quelques centaines d'habitants répartis dans les villages de Valle, de Saint-André de Cotone et de San Giuliano, mais la localité même de Cervione ne comptait peut-être pas dix foyers, et n'avait, la chose est certaine, ni église, ni curé. Au saint donc revient entièrement l'honneur d'avoir fondé la ville. En quête d'un endroit agréable, salubre et à l'abri des coups de main des corsaires, il choisit ce riant coteau de la vallée de Campoloro et y jeta les fon-

dations de sa cathédrale; bientôt, à ses frais, s'élevèrent l'évêché, le séminaire et d'autres constructions, autour desquelles se groupèrent des habitations. Les travaux entrepris par le saint évêque, son ascendant surtout et sa charité attirèrent des fidèles de toutes les parties du diocèse, comme le montrent assez les noms patronymiques actuels. Les chanoines du chapitre y attirèrent leurs familles respectives, et bâtirent ces grandes et belles maisons qui portent encore aujourd'hui leurs noms.

L'origine tout épiscopale de Cervione est donc incontestable.

G. Villefranche.

1815, par Henry Houssaye, de l'Académie française. *La seconde abdication, la Terreur blanche.* Paris, Perrin, 1905. In-16, 602 pages. Prix : 3 fr. 50.

Ce troisième volume sur 1815, « année tragique, comparable aux pires époques de la Ligue et de la guerre de Cent ans », ressemble au dernier acte d'un drame, y compris la catastrophe. Le 15 juillet, Napoléon, coiffé du petit chapeau et revêtu de l'habit vert de colonel des chasseurs de sa garde, s'embarquait sur le *Bellérophon*. C'était la fin du héros sur la terre d'Europe.

Mais derrière lui, il laissait la France, « la France crucifiée », comme l'appelle M. Henri Houssaye, la France livrée aux alliés du Nord et aux terroristes blancs du Midi. Ce tableau final est-il un peu forcé? Toujours semble-t-il que, malgré les protestations de foi et d'espérance dans la vitalité et l'avenir de notre pays, l'ouvrage se termine sous une impression de tristesse. M. Houssaye partage visiblement les regrets et les sentiments de l'armée licenciée; il porte le deuil de la gloire impériale. Je n'oserais pas dire qu'il en devienne injuste envers la Restauration, mais il en parle avec une telle amertume qu'il fait tort en apparence à sa propre impartialité.

Ainsi la lettre désespérée de Louis XVIII, citée comme modèle de patriotisme et de grandeur d'âme, est traitée par lui de trompe-l'œil. Il nous montre le roi qui la copie « d'une belle écriture, *sans en penser un mot* » (p. 559). Est-ce donc une raison suffisante, parce que des ministres ou des plénipotentiaires concertent un texte, pour que le souverain qui la signe n'y exprime point ses sentiments personnels?

L'auteur paraîtra quelque peu sévère au sujet de la déplorable condamnation à mort du maréchal Ney. Ce fut là un malheur irréparable et un acte historiquement odieux ; mais comment ne pas le rapprocher du fait même des Cent-Jours, de ce retour de l'île d'Elbe, dont Berryer, jeune alors et quelque peu avocat de l'illustre soldat, avait dit : « Crime des Cent-Jours, origine des plus funestes divisions » ? Louis XVIII, en politique avisé, eût voulu laisser échapper le maréchal, et l'on assure qu'il lui avait procuré des facilités d'évasion. Il avait espéré que le conseil de guerre, composé des vieux camarades de l'inculpé, lui serait indulgent ; le conseil se déclara incompétent, et Ney se trompa en espérant mieux d'une autre juridiction. Enfin le maréchal ne sut pas se défendre, et le petit papier écrit par autrui qu'il lut maladroitement, fit prononcer ce mot derrière lui : « Comédie d'avocat. »

Malgré l'impression antibourbonienne qui se dégage de ce volume, la lecture en est vive, intéressante, parfois émouvante. L'auteur, qui fait preuve d'une lecture immense, est un mosaïste merveilleux. Avec les mille fragments de mémoires ou de correspondances recueillis de tous côtés, il sait composer des tableaux d'ensemble, d'un coloris puissant et d'un éclat intense. Il raconte et il peint ; il charme et il enlève. On est convenu d'admirer beaucoup son talent d'accumulation ; soit, mais à condition de ne pas oublier son art de sélection. Henri Chérot.

Histoire de l'Éthiopie, Nubie et Abyssinie, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, *avec un appendice diplomatique*, par L.-J. Morié. Paris, A. Challamel. 2 volumes in-12. Prix : 8 francs.

La place que la Nubie et l'Abyssinie tiennent de nos jours dans les préoccupations de la politique aussi bien que de l'histoire rend un ouvrage tel que celui de M. Morié bien opportun.

En deux volumes comprenant en tout un millier de pages, toute l'histoire du pays éthiopien se trouve renfermée. Beaucoup certainement estimeront que c'est trop, d'autres que c'est trop peu. Ce n'est point pourtant de l'inédit que nous donne l'auteur. Il l'avoue lui-même dès les premières pages de son livre, il fait œuvre de collectionneur. « Il fallait, dit-il, réunir, coordonner des

matériaux épars dans cent volumes divers pour en former un tout à peu près homogène et c'est ce que j'ai tenté ! » Pressentant malgré cela la difficulté de l'entreprise, il se demande s'il a réussi, et, avec une modestie qui nous est le garant d'une étude consciencieuse sinon d'une exactitude toujours impeccable, il ajoute : « J'ai consacré à ce but unique tous mes efforts et il en restera peut-être quelque chose. »

Assurément, l'auteur de l'*Histoire de l'Éthiopie* peut en être certain, il restera quelque chose de son travail. Ce sera au moins la preuve d'un louable effort en faveur d'études trop délaissées jusqu'ici.

L'œuvre de vulgarisation qu'il a faite peut être le canevas d'un ouvrage vraiment scientifique.

Mais quand ce dernier se fera, plusieurs détails devront être modifiés. Ainsi l'on donnera à l'Égypte actuelle le chiffre de population auquel elle a droit, c'est-à-dire dix millions au lieu de cinq. On ne la fera pas davantage pour son ancien alphabet tributaire de l'Éthiopie, mais on devra renverser les rôles. La précision dès lors étant jointe à une agréable mise en œuvre que nous avons déjà, M. Morié aura uni l'*utile dulci*. M. Chaine.

Commentaire théorique et pratique des conventions de La Haye, concernant la codification du droit international privé, par Francesco Paolo Contuzzi, professeur à l'Université de Cagliari. Paris, Chevalier-Marescq. 1 volume in-8, 365 pages. Prix : 10 francs.

Depuis un certain nombre d'années, sur l'initiative du gouvernement des Pays-Bas, des conférences ont eu lieu à La Haye, entre les délégués de presque tous les États d'Europe, dans le but de jeter les bases d'une entente entre les divers pays pour la solution des conflits de législation dans les relations internationales privées.

Les propositions discutées et approuvées dans ces conférences ne sont ni des traités, ni même des projets de traités, mais simplement un ensemble de règles proposées pour servir de guide, aussi bien pour la rédaction des lois intérieures de chaque État que pour la conclusion des traités à intervenir.

On ne peut nier l'importance et la portée pratique de ces

assises, où la science du droit est seule en jeu, et où les plus éminents jurisconsultes de tous les pays échangent leurs idées et consignent le résultat de leurs observations réciproques, sous la forme de projets de conventions, dans lesquels, tout en laissant intact le principe de l'indépendance des diverses législations, ils savent trouver la formule conciliatrice et prévoyante qui pourra éviter tout conflit.

Déjà quatre réunions de ce genre ont eu lieu en 1893, 1894, 1900 et 1904, et ont délibéré sur le programme particulier qui leur a été soumis. C'est le commentaire de leurs travaux que M. Contuzzi nous présente dans un ouvrage qui forme le tome Ier d'une publication qu'il se propose de donner au fur et à mesure des travaux futurs. Car le programme des sujets à traiter est loin d'être épuisé, et c'est le propre de ces conférences d'être ouvertes à tous les besoins, et de pouvoir être convoquées utilement pour délibérer sur toutes les questions qui pourraient se présenter.

Aussi M. Contuzzi ne se contente pas d'étudier les conséquences et la portée des projets de conventions élaborés jusqu'à ce jour; mais il présente, chaque fois qu'il en a l'occasion, des observations très judicieuses sur les conférences à venir, dans le but de rendre leurs travaux à la fois plus féconds et plus efficaces.

L'ouvrage, rédigé en français, se ressent çà et là de la nationalité de l'auteur, par certaines imperfections de style et certaines locutions peu usitées qui alourdissent la phrase, et nécessitent parfois de recourir au dictionnaire. Mais ce sont là des observations de détail qui n'enlèvent rien au mérite très réel de l'œuvre.

J. Prélot.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

R. P. Xavier-Marie Le Bachelet. — **Bellarmini de Immaculata B. V. M. Conceptione votum, aliaque ejusdem argumenti fragmenta inedita.** Paris, Beauchesne, 1905. In-8, 83 pages.

Le 5 décembre 1904, le R. P. Le Bachelet exposait aux lecteurs des *Études* quelles circonstances amenèrent Paul V, en 1617, à consulter le Saint-Office sur la question de l'Immaculée Conception, et quel fut alors le vote du vénérable cardinal Bellarmin. La brochure annoncée ici contient le texte même de ce vote, qui jusqu'ici n'avait été imprimé complètement qu'une fois, et non sans incorrections, dans un ouvrage aujourd'hui rarissime. Au texte du vote, sont jointes deux lettres inédites relatives à la même affaire, et trois fragments de sermons, également inédits, où Bellarmin, archevêque de Capoue, affirme et propose à la vénération des fidèles le privilège de l'Immaculée Conception. Le P. Le Bachelet a lui-même revisé ces pièces à Rome, sur des autographes ou des copies anciennes. Le texte italien de la lettre à Philippe III a été revisé aux archives espagnoles de Simancas. Dans l'annotation, et surtout dans l'introduction (p. 7-28), on retrouve la compétence de l'auteur auquel nous devons l'article *Bellarmin* dans le *Dictionnaire de théologie*.

Ces documents devront prendre place dans les futures éditions complètes de Bellarmin. Mais comme celui-ci n'est peut-être pas aussi près que Vasquez d'être réédité, les bibliothécaires soucieux d'avoir tous ses écrits, et les théologiens désireux d'être exactement renseignés sur sa pensée, feront bien, en attendant, de se procurer la brochure du R. P. Le Bachelet.

René-Marie de La Broise.

I. L'abbé G. Bonneau, aumônier des Dominicaines de Pellevoisin. — **Une poignée de bon grain.** Bourges, Tardy-Pigelet, 1904. In-8, iv-324 pages.

II. A. Marcadé, vicaire à Saint-Pierre de Montmartre. — **Espérance.** Paris, Retaux, 1904. In-12, vii-331 pages.

I. L'heure n'est pas aux grands sermons ni aux lectures pieuses de longue haleine. Les lecteurs même dévots sont assez de l'avis du poète profane qui disait : « Les longs ouvrages me font peur. » Les auteurs spirituels s'ingénient donc à les servir à leur goût.

M. l'abbé Bonneau sait pratiquer l'apostolat qui convient aux esprits de notre temps. De sa plume alerte, il a écrit pour *la Semaine religieuse* de Bourges une série de méditations sur les évangiles de chaque dimanche de l'année. On lui saura gré, avec Mgr l'archevêque de Bourges, de les avoir recueillies pour en faire part au grand public.

Sous une forme légère, la pensée est grave et la langue sobre. Dieu bénira cette œuvre et, comme le souhaite l'ouvrier lui-même, « fera lever les épis et mûrir la moisson ».

II. En nous donnant, d'une allure plus libre, ses méditations personnelles, M. Marcadé tend de toutes parts sa voile à « l'espérance. » Il se plaît, par exemple, à nous parler des délices de la mort et des joies du purgatoire. Les jeunes sont bien heureux : tout leur paraît facile et souriant. M. Marcadé, qui fait parfois ses confidences au public, entend lui apprendre à voir tout du bon côté et lui ouvre, dans ce but optimiste, le trésor de sa jeune expérience. Vraiment, avec la bonne grâce qu'il y met, on aurait tort de s'en plaindre.

M. Marcadé sait bien, et il le dit, qu'on abuse de tout, même de la miséricorde. Qu'il condamne le jansénisme dans le passé, c'est parfait. Mais croit-il vraiment que nous péchions aujourd'hui par excès de sévérité et que telle soit la cause principale de la perdition des âmes ? Il semble bien que ce soit le contraire et que nous ayons de beaucoup dépassé la prétendue morale relâchée d'autrefois.

Ces réserves faites, il n'est que juste de reconnaître le talent de l'écrivain et ses excellentes intentions. Son livre, rempli de pages d'un accent sincère et poétique, sera lu avec grand intérêt par la jeunesse. A. Boué.

Le P. Jules Lintelo, S. J. — **Lettres à un prêtre, à propos d'une polémique sur la communion fréquente.** 2e édition. Paris, Leipzig et Tournai, Casterman. In-8, 55 pages.

On partagera vite, à la lecture de ces pages, le profit qu'elles ont dû valoir au destinataire et qu'elles vaudront à tout lecteur de bonne foi.

La satisfaction, vraiment, est complète : sagesse, netteté dans la doctrine, calme et clarté dans l'exposition, fermeté dans la réplique : c'est bien de quoi vous laisser heureux, — le mot n'est pas trop fort, — et heureux partisan de la communion fréquente.

La première lettre, sur *la Brochure du R. P. Godts*, suffirait à faire la conviction, tant les raisons y sont données solides et adaptées avec — ce qui plaît toujours — une respectueuse courtoisie pour l'adversaire et un franc courage.

Spécialement sur l'époque de la vie qu'on peut dire la plus intéressante et la plus exposée, lisez la quatrième lettre : *la Jeunesse et la communion fréquente.* Et ne fermez pas cet ouvrage, si court et si rempli, sans voir *Saint François Xavier et la communion fréquente*, charmant appendice, que suit le bref très significatif de Léon XIII au R. P. Coubé.

Merci au P. Lintelo pour ces lettres si opportunes et si sûres !

Ces lignes s'achevaient, quand a paru déjà une nouvelle édition, augmentée, entre autres choses, « d'un rapide aperçu de la doctrine, emprunté à l'un des plus savants théologiens de l'Église, Denis Petau ». On y lit aussi les lettres les plus sérieusement élogieuses de plusieurs évêques et doctes personnages. Le succès du livre, son apostolat est grandement consolant. Pierre MAZOYER.

UNE MÈRE. — **Les Grandeurs de la maternité chrétienne.** Paris-Lille, Desclée. Petit in-8, 400 pages. Prix : 3 fr. 50.

Ce livre a deux parties de longueur très inégale. La première, qui répond plus exactement au titre, renferme des considérations générales sur la maternité de la sainte Vierge et la maternité de l'Église, types sublimes de la maternité chrétienne. La seconde, de beaucoup plus étendue, parcourt une à une « toutes les étapes de la vie de la mère », pour apprendre à sanctifier « toutes les fonctions du sacerdoce maternel ». On y trouvera réunis et coordonnés les pensées et les conseils d'un grand nombre de personnages anciens et modernes, derrière lesquels l'auteur s'efface avec une humilité toute chrétienne. La liste qui accompagne la table des matières comprend bien soixante-dix noms d'auteurs, depuis saint Ambroise et saint Jean Chrysostome, jusqu'à Déroulède et Mme Séverine. Il n'y manque que celui de la pieuse mère qui les fait ordinairement parler à sa place. Son rôle, dit-elle, a été seulement celui « de l'abeille cueillant son miel sur toutes les fleurs ». Il est aisé de voir qu'elle ne s'est pas contentée de butiner chez les autres. Au surplus, pour faire un rayon de miel, il faut bien que l'abeille y mette du sien.

Le livre des *Grandeurs de la maternité chrétienne* se présente sous les auspices de deux cardinaux, ceux de Lyon et d'Autun, et muni de la bénédiction du Souverain Pontife lui-même. Avec un tel patronage, il peut se passer des éloges de la critique et il y aurait quelque indiscrétion à les lui offrir.

Joseph BURNICHON.

H. G. WELLS. — **Anticipations.** Traduction française H.-D. Davray et B. Kozakiewicz. Paris, Mercure de France, 1904. In-12, 365 pages. Prix : 3 fr. 50.

M. WELLS prophétise l'état du monde vers l'an 2000.

D'importants progrès dans les conditions de transport, par l'augmentation prodigieuse des vitesses et des commodités, doivent amener une modification sensible dans la densité et la répartition des foules humaines : il n'y aura plus de villes, mais seulement d'immenses *régions urbaines*; des agglomérations variées se grouperont, à cinquante kilomètres à la ronde, autour de l'ancienne cité transformée en marché ou en bazar.

On distinguera, et de plus en plus, dans la société, les éléments suivants : 1° la classe capitaliste, qui comprendra les rois fainéants de la propriété irresponsable;

2° les pauvres et les impuissants, qui constitueront « la portion submergée du corps social », destinée à disparaître, « la classe résidu », le « contingent de l'abîme », parce que le développement du machinisme et l'ensemble des progrès économiques les auront rendus inutiles; 3° la corporation des mécaniciens, ingénieurs, ouvriers intelligents, maîtres d'école, médecins, etc., en un mot de tous les travailleurs qui constitueront la « classe éduquée et compétente », la classe active, utile, consciente.

Ce troisième élément doit émerger finalement « des vastes confusions des temps à venir ». Car la société subira d'ici peu une fermentation inouïe dans laquelle sombrera non seulement l'idéal démocratique moderne, mais encore tout ce qu'il y a d'universel dans les conceptions religieuses, morales, philosophiques, littéraires. De ces perturbations la classe active sortira mieux organisée et plus consciente de sa force, toute prête à créer l'État mondial futur, la synthèse définitive; grâce à elle, au-dessus du monde désormais groupé en trois grands systèmes : l'union européenne, l'union anglo-saxonne, l'union des races jaunes, s'élèvera la *république nouvelle*, « sorte de société secrète agissant au grand jour », « franc-maçonnerie ouverte », sortie de la classe active et destinée à réaliser la colossale révolution et la parfaite unification dont le monde a besoin.

Et voici le progrès : ce pouvoir mondial et spirituel — puisque décidément on ne peut se passer d'un pouvoir spirituel, même lorsqu'on prophétise mécaniquement les destinées futures du monde — aura une religion et une morale : la croyance en un Dieu qui se révèle uniquement dans la conscience et la nécessité d'agir, qu'on ne prie pas, et qui ne récompense ni ne punit; une morale scientifique, qui se garde bien d'être chrétienne et aucunement théologique, dont la loi caractéristique est que les faibles, dans la société, doivent être méprisés, négligés, supprimés, que la débilité d'esprit ou de corps enlève à l'homme le droit de vivre, implique même pour lui le devoir de se donner la mort. Les gouvernants de la république nouvelle appliqueront le principe, et ainsi, par l'écrasement des faibles, par des lois sévères réglementant la procréation et l'éducation, supprimant savamment, tout ce qui est petit et misérable, perfectionneront l'humanité. Pendant que le « contingent de l'abîme » roulera dans l'abîme, le monde, qui est « le monde et non pas une institution charitable », réalisera le plan de Dieu, qui « n'a pas l'homme pour fin », mais qui fait tout converger « irrésistiblement vers l'avenir de la *race* humaine ».

On le voit, cette « utopie », sortie d'une puissante imagination, intéressante et vraie par mille détails, relève malheureusement d'un idéal matérialiste, positiviste, brutal, irréligieux, qui l'imprègne d'une sombre couleur et attriste jusqu'aux pages poétiques, concrètes, humoristiques, où l'on reconnaît l'Anglais et l'écrivain de race. M. Wells est un prophète de malheur; le prophète eût-il voulu s'amuser, en tout cas le jeu serait bien macabre; nous ne voulons pas, même en peinture, d'un pro-

grès qui écrase les petits et sacrifie les individus à cet être abstrait et insaisissable qu'est la « race humaine ».

G. de Raucourt.

Paul Renaudin. — **Mémoires d'un petit homme**. Paris, Plon. In-12, 317 pages. Prix : 3 fr. 50.

Un petit homme devenu grand raconte quelques souvenirs de son enfance et en prend occasion de faire d'utiles remarques sur les bonnes méthodes d'éducation et celles qui ne le sont pas. Çà et là, c'est la question sociale qui lui inspire des réflexions judicieuses ; mais alors le narrateur s'oublie à disserter un peu plus que ne comportent les *Mémoires d'un petit homme*. Le livre est écrit avec soin et élégance ; il a un petit ton de mélancolie douce qui sied bien à des souvenirs que l'on veut faire croire lointains. On pourrait détacher deux ou trois chapitres qui feraient de charmantes *nouvelles*.

Joseph de Blacé.

Comte Léon Tolstoï. — **Guerre et Paix**. Tomes V et VI, formant les tomes XI et XII des *Œuvres complètes*. Paris, Stock. 2 volumes, 466 et 480 pages. Prix : 2 fr. 50.

Roman, thèse, récit historique, étude psychologique, tout se trouve dans ces deux puissants volumes — les derniers — de *Guerre et Paix* du comte Tolstoï. Le penseur, le lettré, le curieux, y savoureront des pages substantielles ou charmantes. Il y a tel récit d'expédition nocturne ou tel tableau d'intérieur d'une intensité de vie extraordinaire. A côté, ce sont des longueurs, des remarques enfantines, de prolixes digressions, tout l'ordinaire appareil du grand romancier russe, qui, à cause de cela, ne sera jamais, croyons-nous, populaire en France. Il sera lu seulement du petit nombre, et ces artistes ou ces courageux feront des réserves et sauteront des chapitres. Nous n'avons pas l'âme slave.

L'idée maîtresse de *Guerre et Paix*, celle qui revient sans cesse comme un *leitmotiv*, c'est la négation de l'influence prépondérante de la personne dans les événements. Les grands hommes (fussent-ils César ou Napoléon) ont eu une importance minime dans les événements historiques. Ceux-ci sont arrivés parce qu'ils devaient arriver. C'est un fatalisme religieux.

« Je suis parvenu, dit Tolstoï, à la certitude que les causes des événements historiques qui s'accomplissent sont inaccessibles à notre entendement. » Il va plus loin. Non seulement Napoléon ne fut pas cause des événements de 1812, il ne fut même pas libre d'y échapper, il y fut entraîné par une loi en quelque sorte invincible. « Pourquoi des millions de gens se sont-ils entre-tués, tandis qu'il est reconnu, depuis la création du monde, que, physiquement et moralement, c'est mal ? Parce que c'était nécessaire, parce que, en le faisant, les hommes ont rempli cette loi naturelle, zoologique, que les abeilles accomplissent en s'entre-tuant à l'automne, loi selon laquelle les mâles des animaux se

tuent[1]. On ne peut donner d'autre réponse à cette question terrible. »

On voit de suite où conduit ce déterminisme. Il y a d'ailleurs un lien étroit entre cette conception philosophique de la liberté humaine chez Tolstoï, et celle qu'il se fait de la pitié. C'est toujours paradoxe et rêveries humanitaires.

Ajoutons que la traduction de J.-V. Bienstock est de très libre allure et de bon style, et que l'édition Stock est élégante et facile à lire. Joseph ADAM.

Maurice BARRÈS. — **Au service de l'Allemagne**. Collection *Modern-Bibliothèque*. In-8 illustré, 125 pages. Prix : 1 fr. 50.

Ce livre plaira à tous ceux qui ont visité les mornes plaines de la Lorraine allemande ou les coteaux pittoresques des Vosges. Grâce à un don remarquable d'acuité visuelle développée par un minutieux labeur d'observation et de notation, l'auteur excelle à rendre la physionomie au vrai des gens et des choses de ces « marches » qui lui sont familières. Les descriptions de nos bicoques historiques aujourd'hui annexées, désertées et ruinées, telles que Marsal ou Fenestrange, sont des pages exquises de finesse et d'exactitude, avec un brin d'humour et une teinte d'ironique bonhomie. Vers les derniers chapitres, les plus importants du trop court volume, consacrés à la peinture de la vie militaire allemande ou plutôt de la vie de garnison d'un volontaire alsacien, on retrouve quelque chose des procédés sarcastiques du lieutenant Bilse dans *Petite Garnison*, mais avec moins d'amertume et d'acrimonie, et sans aucune de ces théories socialistes et antimilitaristes qui gâtent l'œuvre de l'officier étranger. La scène du médecin-major furieux contre un pauvre soldat poméranien qui réclame une pension pour maladie contractée au service, est la meilleure en ce genre et vaut la visite de l'écurie dans le roman de Bilse. Quiconque a vu les recrues manœuvrer à la prussienne sur l'esplanade de Metz ou les boulevards de Strasbourg, saura gré à M. Maurice BARRÈS de nous avoir si nettement expliqué la différence de mécanisme entre les mouvements automatiques de la formation allemande et l'allure souple et élastique de la tenue française (p. 83 et 90). La fraternité de brasserie, où soldats et officiers sont confondus devant l'égalité de la chope de bière, est encore un de ces traits de mœurs caractéristiques qui sont à la fois rendus avec l'exactitude de la photographie et la subtile analyse d'une psychologie raisonneuse qui veut avoir et donner la raison intime des faits.

Sous ces descriptions très vécues, mais point réalistes, court une thèse. Cette thèse est que l'Alsace n'aurait pas dû émigrer, si elle voulait rester française de cœur et sauvegarder l'avenir. Mieux vaut servir sous le casque à pointe et conserver intacte l'âme des aïeux, l'esprit et les qualités de la

1. C'est faux pour les mâles des abeilles qui sont tués par les ouvrières; eux-mêmes n'ont pas d'aiguillon.

race, de la race héroïque de Lorraine ou de la race vaillante et douce de l'Alsace. Une intrigue romanesque dont un duel est l'unique incident sert de prétexte et de cadre à ces considérations ethniques et politiques. Sans méconnaître dans M. Maurice Barrès un styliste de talent, un raffiné, parfois même un précieux, on se laissera prendre surtout aux considérations élevées et patriotiques du penseur encore plus français et bon français que lorrain. Sa réfutation des sottes théories philosophiques de Taine sur sainte Odile est remarquable de justesse et de vigueur. Les illustrations sont d'un modernisme parfois un peu outrancier, mais d'une vérité saisissante et d'un charme souvent idéal. Elles achèvent de mettre sous les yeux du lecteur le tableau si mélancolique et si captivant, esquissé par la plume du maître écrivain en deuil de sa petite patrie mutilée mais non morte.

Henri Chérot.

Firmin Roz. — **Sous la couronne d'Angleterre**. Paris, Plon. 1 volume in-12, vi-304 pages. Prix : 3 fr. 50.

Si je voulais expliquer à quelqu'un la différence entre un État et une nation, et comment un pays peut demeurer nation, nation vivante, nation riche d'espoirs et pleine de renouveau, alors que depuis des siècles il a cessé d'être un État, je prendrais ce livre en main et, guidé par lui, je conduirais mon interlocuteur à travers la sauvage et gracieuse Écosse, à travers le pays de Galles, dernier asile des derniers Bretons d'outre-Manche, à travers l'Irlande, l'île persécutée, l'île dolente, *the Island of sorrow*. En chacun de ces trois pays réunis *sous la couronne d'Angleterre*, nous verrions le génie national survivre à l'indépendance perdue, la nation debout sur la ruine de l'État, et, en dépit de la sujétion politique, pénétrant les mœurs, les institutions et les lois de son impérissable vitalité.

Ce livre nous montre, dans la destinée de ces trois pays, une vivante et triple réfutation de la thèse déterministe dans son application aux races ; et il contient par conséquent une belle et haute leçon de virilité nationale.

De plus, ce livre est l'album d'un artiste autant que le cahier d'un penseur. Lacs de Killarney, *cliffs* ou falaises que l'Irlande dresse sur ses contours avec une fierté de souveraine au-dessus du rythme éternel des flots, chaumières du paysan irlandais éparses dans l'immensité d'une lande solitaire, ruines de Cashel ou de Melrose, etc., etc., revivent en des descriptions où la plume a fixé l'âme des choses, devinée par le regard.

En particulier, quel doux et cher pèlerinage on fait, en lisant à Abbotsford, la résidence de Walter Scott, ces *Impressions d'Écosse*, le plus beau de ses romans, son roman de pierre!

J. F.

L'abbé Gonthier, aumônier des hospices d'Annecy. — **Œuvres historiques**. Tome III. Thonon-les-Bains, imprimerie Jules Masson, 1903. In-8, 536 pages.

Les *Études* ont apprécié déjà les premiers volumes des *Œuvres historiques* de M. l'abbé Gonthier ; le troisième vient d'être publié, et il convient de l'annoncer à son tour [1]. Au reste, il se recommande par les mêmes qualités que les précédents, la même érudition consciencieuse et précise, la même connaissance des choses de la Savoie, en particulier de l'ancienne Eglise de Genève.

Outre des *Variétés*, des articles nécrologiques ou historiques, d'un intérêt moins général, ce dernier volume groupe deux séries des travaux qui intéresseront les amateurs curieux de nos histoires locales. Ce sont d'abord des mélanges sur les saints et les bienheureux de Savoie, saint Bernard de Menthon, saint Guérin, évêque de Sion, sainte Colette, le bienheureux Ponce de Faucigny, le bienheureux Amédée. C'est à dessein que je n'ai pas nommé ces études des biographies : la plupart du temps, le récit a l'allure d'une dissertation, d'un mémoire documentaire, où sont rapportées et judicieusement commentées les pièces mêmes qui servent de matériaux ou de preuves à la biographie. Bien plus, la narration n'est çà et là qu'une amorce ; elle introduit la dissertation.

Une seconde série est plus importante. Elle comprend les monographies des évêques de Genève au temps du grand schisme, et du grand schisme à la réformation. Par la seule période de l'histoire ecclésiastique à laquelle elles se rattachent, ces monographies ont certainement de l'intérêt ; elles n'en ont pas moins par l'exactitude parfaite, le soin extrême qui se laisse apercevoir jusque dans les moindres détails. Trois d'entre elles, cependant, ont une importance spéciale : ce sont celles qui concernent le cardinal de Brogny (p. 192-218), Amédée (p. 230-237, et 348-371) et Jean-Louis de Savoie (p. 247-355).

Cette galerie des évêques de Genève, M. Gonthier ne la prolonge malheureusement pas, comme son titre semble l'indiquer, jusqu'aux jours de Pierre de la Baume. Dès lors, il ne rejoint point l'époque historique à laquelle, dans un esprit quelque peu différent, le président Mugnier a consacré son ouvrage : *les Evêques de Genève-Annecy depuis la Réforme* ; et nous n'avons jusqu'ici d'autre histoire complète des derniers siècles de l'Eglise de Genève que celle du chanoine Fleury [1]. Elle pourrait cependant être remplacée.

On le voit, le dernier volume des *Œuvres historiques* n'est pas moins intéressant que les deux premiers. Cette collection, soigneusement imprimée, complétée

1. *Etudes*, 5 avril 1903, p. 121-126 : *Un érudit savoisien. Mélange historique et bibliographique.* Les deux premiers volumes des *Œuvres historiques* (666 et 557 pages) ont paru en 1901 et 1902. La collection complète est en vente à l'imprimerie J. Masson, à Thonon-les-Bains. Prix : 15 francs ; franco, 16 francs.

1. Fr. Mugnier, *les Évêques de Genève-Annecy depuis la Réforme* (*1535-1879*). 2e édition. Paris, Champion, 1888. — Le chanoine Fleury, *Histoire de l'Eglise de Genève, depuis les temps les plus anciens jusqu'en 1802.* Société générale de librairie catholique, 1881-1882.

par une *Table alphabétique des noms de lieux et de personnes*, se recommande aux travailleurs.

Alain de Becdelièvre.

M. Roustan, professeur de rhétorique au lycée de Lyon. — La Composition française. Les genres. II. *La Narration* (méthode et applications). Paris, Delaplane. Prix : 90 centimes.

Ce petit traité est très complet. On y trouvera, groupés avec beaucoup d'ordre, les procédés les plus minutieux de la rhétorique traditionnelle, et les directions d'un enseignement, dont le but avoué est *d'apprendre à penser* : observation consciencieuse des hommes et des choses, érudition *saine et sobre*, réflexion dans la composition, tous les fruits en un mot, de cet *esprit scientifique* dont on ne saurait condamner que les excès.

Illustré de nombreux exemples, — pages d'auteurs et devoirs d'élèves, — ce petit livre est à même de rendre les plus grands services à MM. les professeurs... les professeurs, disons-nous, car nous n'aimerions pas voir en toutes mains un manuel où l'auteur de *Madame Bovary* est trop souvent proposé comme modèle.

L.-M. Th.

Les *Études* ont encore reçu les ouvrages et opuscules suivants [1] :

Ascétisme et Piété. — *L'Épopée mariale en France au dix-neuvième siècle. Apparitions, révélations, grâces*, par Bernard Saint-John. Paris, Beauchesne, 1905. 1 volume in-8 écu, 475 pages.

— *Cultus SS. Cordis Jesu et purissimi cordis B. V. Mariæ sacerdotibus præcipue et theologiæ studiosis propositus*, scripsit Hermannus Jos. Nix, S. J. Friburgi Brisgoviæ, sumptibus Herder, 1905. 1 volume in-8, 235 pages. Prix : broché, 2 fr. 50 ; relié, 3 fr. 25.

— *Le Chemin de la Croix, voie des douleurs et des consolations*, par Mgr Patty, évêque de Châlons. Paris, Poussielgue, 1905. 1 volume in-12, 63 pages. Prix : 1 fr. 50.

— *Les Opuscules de saint François d'Assise*. Nouvelle traduction française, par le P. Ubald, d'Alençon. Paris, Poussielgue, 1905. 1 volume in-16, 286 pages. Prix : 1 franc.

Écriture sainte. — *I. Salmi secondo l'Ebraico e la Vulgata interpretati*, dal Can. Dott. Antonio Padovani, vicario generale di Cremona. Tome I. Cremone, Maffezzoni, 1904. 1 volume in-12, 335 pages. Prix : 3 francs.

— *Nos saints Évangiles, commentés d'après la tradition et les travaux récents*, par Mgr Doublet. Paris, Berche et Tralin, 1905. 3 volumes in-16, 455, 516, 438 pages. Prix : 10 fr. 50.

— *Tractatus de Deo Creatore*, par G. Van Moort. Amsterdam, Van Langenhuysen. 1 volume in-8, 203 pages. Prix : 3 fr. 50.

1. Les ouvrages et opuscules annoncés ici ne sont point pour cela recommandés : les *Études* rendront compte le plus tôt possible de ceux qu'il paraîtra bon de faire plus amplement connaître à leurs lecteurs.

— *Tractatus de Sacramentis.* Même auteur, même éditeur. 1 volume in-8. Prix : 6 fr. 50.

— *Tractatus de Ecclesia Christi.* Même auteur, même éditeur. 1 volume in-8, 207 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Tractatus de Deo Redemptore.* Même auteur, même éditeur. 1 volume in-8, 208 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Tractatus de vera religione.* Même auteur, même éditeur. 1 volume in-8, 201 pages. Prix : 3 francs.

Philosophie et Psychologie. — *L'Avenir de l'intelligence : Auguste Comte, le Romantisme féminin, Mlle Monk*, par Charles Maurras. Paris, Fontemoing, 1905. 1 volume in-16 écu, 303 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Le Caractère*, par M.-J. Guibert. Paris, Poussielgue, 1905. 1 volume in-32, 260 pages. Prix : 1 franc.

Liturgie. — *Vie et Office de sainte Marine.* Textes latins, grecs, coptes, arabes, syriaques, éthiopiens, haut-allemand, bas-allemand et français, publiés par Léon Clugnet. Paris, Picard, 1905. 1 volume in-8, 296 pages. Prix : 10 francs.

Droit canon. — *Comentarios canonico-morales sobre religiosos según la disciplina vigenti*, par le P. J.-B. Ferreres, S. J. Madrid, López del Horno, 1905. 1 volume in-12, 196 pages. Prix : 1 peseta 50.

Questions religieuses. — *La Science moderne devant le surnaturel*, par Félix Lefort. Paris, Amat, 1905. 1 volume in-8, 274 pages. Prix : 5 francs.

Beaux-arts. — *Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours*, par André Michel. Tome I : *Des débuts de l'art chrétien à la fin de la période romane.* 1re partie. Paris, Colin, 1905. 1 volume in-4, 440 pages. Prix : 15 francs.

Hagiographie. — *Saint Léonard de Port-Maurice*, par P.-Léopold de Chérancé. Paris, Poussielgue, 1905. 1 volume in-12, 274 pages. Prix : 1 fr. 50 ; franco, 1 fr. 80.

— *Sainte Colette de Corbie*, par Alphonse Germain. Paris, Poussielgue, 1905. 1 volume in-12, 333 pages. Prix : 2 francs ; franco, 2 fr. 40.

— *Saint Colomban* (*vers 540-615*), par l'abbé Eugène Martin. Paris, Lecoffre, 1905. 1 volume in-12, 198 pages. Prix : 2 francs.

— *Vie du bienheureux Jean-Charles Cornay, martyr du Tonkin*, par ses petits-neveux. Paris, Oudin, 1905. 1 volume in-16, 187 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Saints jumeaux et Dieux cavaliers.* Étude hagiographique, par Henri Grégoire. Paris, Picard, 1905. 1 volume in-8, 76 pages. Prix : 4 fr. 50.

Biographie. — *Portraits de croyants au dix-neuvième siècle*, par Léon Lefébure. Paris, Plon, 1905. 1 volume in-8 écu, 350 pages. Prix : 3 fr. 50.

Histoire. — *Innocent III. La Croisade des albigeois*, par Achille Luchaire, membre de l'Institut. Paris, Hachette. 1905. 1 volume in-16, 262 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Grandeur et décadence de Rome.* II. *Jules César*, par G. Ferrero. Paris, Plon, 1905. 1 volume in-16, 458 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Rerum Æthiopicarum scriptores occidentales inediti a sæculo XVI ad XIX*, curante C. Beccari, S. J. Volume II : *P. Petri Paez, S. J. Historia Æthiopiæ, liber I et II.* Romæ, C. de Luigi, 1905. 1 volume in-4, 644 pages.

Géographie et Voyages. — *La France en Afrique*, par le commandant Edmond Ferry. Paris, Colin, 1905. 1 volume in-18, 301 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Au Japon et en Extrême-Orient*, par Félicien Challaye. Paris, Colin, 1905. 1 volume in-18, 270 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Souvenirs d'un voyageur en Palestine (2 mai-12 juin 1903)*, par Élisabeth de Boutiny. Paris, Poisson, 1905. 1 volume in-16, 298 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *En Mandchourie*, par Georges de la Salle. Paris, Colin, 1905. 1 volume in-18, 274 pages. Prix : 3 fr. 50.

Actualités. — *Contre la séparation*, par le comte Albert de Mun. Paris, Poussielgue, 1905. 1 volume in-12, 222 pages. Prix : 2 francs.

— *Œuvre des églises pauvres et des chapelles de secours*, par L. Thureau-Dangin, de l'Académie française. Rapport lu au congrès diocésain des œuvres d'hommes, le 4 mai 1905. Paris, Levé. 1 brochure in-12 carré, 39 pages.

— *Le Mensonge historique du 10 février 1905, ou les vraies responsabilités de la rupture avec le Saint-Siège et de la dénonciation du Concordat, avec pièces justificatives*, par Joseph du Teil. Paris, Amat, 1905. 1 volume in-8, 31 pages. Prix : 1 fr. 50.

— *L'Agonie du catholicisme*, par le Dr Marcel Rifaux. Paris, Plon, 1905. 1 volume in-16, 312 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Catholicisme et critique. Réflexions d'un profane sur l'affaire Loisy*, par Paul Desjardins. Paris, *Cahiers de la quinzaine*, rue de la Sorbonne, 8. 1 volume in-16, 131 pages.

— *La Vie bien comprise. Notes d'une femme du monde*, par F. de Céez, 2e édition. Paris, Beauchesne. 1905. 1 volume in-16, 227 pages. Prix : 2 fr. 50.

Questions sociales. — *Socialisme et Christianisme*, par A.-D. Sertillanges. Paris, Lecoffre, 1905. 1 volume in-12, 832 pages. Prix : 3 francs.

Politique. — *Quatre années d'opposition. Discours politiques de M. A. Ribot, 1901-1905*. Paris, Plon. 1905. 2 volumes in-16, 326-452 pages. Prix : 7 francs.

Pédagogie. — *Œuvres complètes du comte Léon Tolstoï*. Tome XIII : *Articles pédagogiques. La revue « Jasnaïa-Poliana »*. Traduction Bienstock. Paris, Stock, 1905. 1 volume in-16. Prix : 2 fr. 50.

Industrie. — *L'Industrie de l'or*, par L.-M. Granderye. Paris, Gauthier-Villars, 1905. 1 volume petit in-8, 158 pages. Prix : 2 fr. 50.

Littérature et Poésie. — *Au long des terrasses*, par Paul Casteaux. Lille, édition du *Beffroi*, 1905. 1 volume in-8 écu, 169 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *La Parole des choses*, poésies, par Paul de Chèvremont. Paris, Fasquelle, 1905. 1 volume in-18, 224 pages. Prix : 3 fr. 50.

Romans. — *Une page de la vie russe*, par R. Landis. Paris, Stock, 1905. 1 volume in-16, 240 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Enlevé ! Mémoire relatant les aventures de David Balfour en l'an 1751*, par Robert-L. Stevenson. Traduction française. Paris, Stock, 1905. 1 volume in-16, 324 pages. Prix : 3 fr. 50.

— *Les Obsédés*, par Léon Frapié. Paris, Calmann-Lévy, 1905. 1 volume in-18, 294 pages. Prix : 3 fr. 50.

Varia. — *Conférences et Discours*, par A.-B. Routhier. 2e série. Montréal, Beauchemin, 1905. 1 volume in-8, 426 pages. Prix : 6 fr. 50.

ÉVÉNEMENTS DE LA QUINZAINE

Mai 26. — A **Paris**, le Sénat discute le projet de loi relatif au repos hebdomadaire. M. de Lamarzelle insiste pour le repos dominical.

— Mort du baron Alphonse de Rothschild, banquier.

— A **Varsovie**, le gouverneur fait venir six mille hommes de troupes pour la répression de graves désordres.

— En **France**, d'une statistique du consistoire central des Églises réformées, il résulte que les protestants sont cinq cent soixante-quinze mille.

27. — A **Paris**, la Chambre vote l'article 6 de la loi de séparation dont le texte a été donné précédemment.

— Dans le **détroit de Corée**, près de l'île Tsoushima, bataille navale entre les flottes russe (amiral Rodjestvenski) et japonaise (amiral Togo).

28. — Le désastre de l'escadre russe commencé hier s'achève aujourd'hui ; six navires seulement ont échappé : l'*Aurora*, l'*Oleg* et l'*Isumroud*, qui se dirigent vers Manille, et l'*Almaz* avec deux contre-torpilleurs en route pour Vladivostok. Dix navires sont coulés par les torpilleurs japonais, quatre sont capturés. Les amiraux Rodjestvenski et Nébogatoff sont faits prisonniers ; l'amiral Felkersam était mort en mer deux jours avant le combat. Seul l'amiral Enquist peut atteindre Vladivostok. On évalue les pertes des Russes à dix mille hommes et 250 millions. Les pertes japonaises sont insignifiantes.

— A **Marseille**, au deuxième tour de scrutin pour les élections municipales, la liste Chanot passe tout entière avec 2 000 voix de majorité. De la liste socialiste-collectiviste, M. Flaissières seul demeure élu.

29. — A **Paris**, la Chambre des députés vote les articles 7 et 8 dont voici le texte :

Art. 7. — A défaut de toute association pour recueillir les biens d'un établissement public du culte, ces biens seront attribués par décret aux établissements communaux d'assistance ou de bienfaisance situés dans les limites territoriales de la circonscription ecclésiastique intéressée.

En cas de dissolution d'une association, les biens qui lui auront été dévolus en exécution des articles 4 et 6 seront attribués par décret rendu en Conseil

d'État, soit à des associations analogues dans la même circonscription ou, à leur défaut, dans les circonscriptions les plus voisines, soit aux établissements visés au premier paragraphe du présent article.

Toute action en reprise ou en revendication devra être introduite dans un délai de six mois. L'action ne pourra être intentée qu'en raison de donations ou legs, et seulement par les auteurs et leurs héritiers en ligne directe.

Art. 8. — Les attributions prévues par les articles précédents ne donnent lieu à aucune perception au profit du Trésor.

— A **Fez** (Maroc), le sultan annonce qu'il se voit obligé d'ajourner la réponse aux propositions de réformes faites par la France.

30. — A **Paris**, réception solennelle d'Alphonse XIII, roi d'Espagne. Des fêtes splendides sont préparées en son honneur.

31. — A **Paris**, rue de Rohan, à la sortie d'une soirée de gala offerte au roi d'Espagne à l'Opéra, une bombe lancée par un anarchiste espagnol éclate près du carrosse royal. Sans atteindre ni le souverain ni le président de la République, le projectile blesse une douzaine de personnes. Le jeune roi fait preuve d'un beau sang-froid.

Juin 1er. — A **Rome**, ouverture du Congrès eucharistique, auquel prennent part quatorze cardinaux, quarante évêques et deux mille personnes.

2. — A **Barcelone**, une bombe lancée sur le palais du gouverneur y cause de graves dégâts.

4. — A **Paris**, un *Te Deum* est chanté dans toutes les églises en actions de grâces pour la préservation de la vie d'Alphonse XIII et de M. Loubet, lors de l'attentat du 31 mai. Le même jour, le jeune souverain quitte la France, ravi de son séjour et emportant l'universelle sympathie qu'il a conquise par les témoignages de sa foi catholique, de sa piété filiale, par sa bonne grâce et son esprit chevaleresque.

— Mort du duc d'Audiffret-Pasquier, né à Paris le 23 octobre 1823, ancien président de l'Assemblée nationale, sénateur inamovible, membre de l'Académie française.

5. — A **Paris**, la Chambre, rentrée aujourd'hui, s'associe à son président pour réprouver l'attentat anarchiste commis contre le roi d'Espagne.

— A **Londres**, Alphonse XIII est reçu officiellement.

— A **Fez**, le Maghzen invite toutes les puissances signataires de la convention de Madrid à une conférence où on délibérera sur la question des réformes.

6. — A **Rome**, clôture du Congrès eucharistique, par une procession solennelle présidée par le pape et à laquelle assistent vingt mille personnes.

— A **Berlin**, mariage du kronprinz Guillaume avec la duchesse Cécile de Mecklembourg-Schwérin. La France est représentée à ces solennités par une mission ayant à sa tête le général de Lacroix.

— A **Paris**, M. Delcassé, depuis sept ans ministre des affaires étrangères, est contraint d'offrir sa démission à propos des affaires du Maroc.

7. — A **Paris**, la Chambre adopte l'article 9 du projet de séparation relatif aux pensions à allouer aux anciens ministres des cultes, jusqu'à présent reconnus par l'État.

— M. Étienne Lamy est élu membre de l'Académie française.

— En **Norvège**, le *Storthing* (Parlement) prononce la séparation de la Norvège d'avec la Suède et demande au roi Oscar de lui donner comme souverain un de ses fils. Le roi proteste sans retard contre cette décision.

— En **Italie**, dom Herbault, nouveau général des Chartreux, entre en possession de sa charge au couvent de Farneta.

8. — A **Berlin**, mort du prince Léopold de Hohenzollern. Le gouvernement espagnol lui offrit en 1870 le trône d'Espagne.

9. — A **Paris**, la Chambre vote les articles 10 et 11. Le texte primitif de ces articles avait dû être modifié par la commission à la suite de la prise en considération, dans la séance d'hier, d'un amendement de M. Flandin.

Art. 10. — Les édifices qui ont été mis à la disposition de la nation et qui, en vertu des lois du 18 germinal an X, servent à l'exercice public des cultes ou au logement de leurs ministres (cathédrales, églises, chapelles, temples, synagogues, archevêchés, évêchés, presbytères, séminaires), ainsi que leurs dépendances immobilières et les objets mobiliers qui les garnissaient au moment où lesdits édifices ont été mis à la disposition des cultes, sont et demeurent propriétés de l'État, des départements et des communes.

Pour ces édifices comme pour ceux postérieurs aux lois du 18 germinal an X dont l'État, les départements et les communes seraient propriétaires, y compris les facultés de théologie protestante, il sera procédé conformément aux articles suivants.

Art. 11. — Les édifices servant à l'exercice public du culte, ainsi que les objets mobiliers les garnissant, *seront laissés gratuitement* à la disposition des établissements publics du culte, puis des associations appelées à les remplacer, auxquelles les biens de ces établissements auront été attribués par application des dispositions du titre II.

La cessation de cette jouissance et, s'il y a lieu, son transfert seront prononcés par décret, sauf recours au Conseil d'État statuant au contentieux : 1° si l'association bénéficiaire est dissoute ; 2° si le culte, sauf le cas de force majeure, cesse d'être célébré pendant plus de six mois consécutifs ; 3° si la conservation de l'édifice ou celle des objets mobiliers placés en vertu de la loi de 1887 et de l'article 15 de la présente loi, est compromise par insuffisance d'entretien, et après mise en demeure dûment notifiée du conseil municipal ou, à son défaut, du préfet ; 4° si l'association cesse de

remplir son objet ou si les édifices sont détournés de leur destination ; 5° si elle ne satisfait pas soit aux obligations de l'article 4 *ter* ou du dernier paragraphe du présent article, soit aux prescriptions relatives aux monuments historiques.

La désaffectation de ces immeubles pourra, dans les cas ci-dessus prévus, être prononcée par décret rendu en Conseil d'Etat.

En dehors de ces cas, elle ne pourra l'être que par une loi.

Les immeubles autrefois affectés aux cultes, et dans lesquels les cérémonies du culte n'auront pas été célébrées pendant le délai d'un an antérieurement à la présente loi, ainsi que ceux qui ne seront pas réclamés par une association cultuelle dans le délai de deux ans après sa promulgation, pourront être désaffectés par décret.

Il en est de même pour les édifices dont la désaffectation aura été demandée avant le 1er juin 1905.

Les établissements publics du culte, puis les associations bénéficiaires, seront tenus des réparations de toute nature, ainsi que des frais d'assurance et autres charges afférentes aux édifices et aux meubles les garnissant.

Paris, le 10 juin 1905.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME 103

Allemagne. Sœhnlin L. Le Congrès de Ratisbonne, 148.

Apologétique. Baille L. Le Prétendu « Cercle vicieux » de l'apologétique traditionnelle, 26.

Art. Brucker J. Nouveaux historiens de l'art, 78.

Bible. Décision de la commission pontificale pour les études bibliques, 282.

Biographie. Salinis A. de. L'Héroïne du Pé-Tang, 305.

Borgia. Suau P. Saint François de Borgia. — La dernière légation et la mort, 609.

Brunetière. La Taille M. de. M. Brunetière et les théologiens, 330.

Carthage. Alès A. d'. Les Religions à Carthage au commencement du troisième siècle, 370.

Cathédrales. Doizé J. Nos cathédrales, 753.

Chant grégorien. Fleury A. Les Mélodies grégoriennes et la tradition, 694.

Corporations. Descoqs P. Corporations et syndicats, 545.

Cultes. Prélot H. Le Budget des cultes, 198.

Église. Van Miert L. L'Église de Hollande et la conquête de la liberté, 230.

Églises. Aucler P. La Location de nos églises, 529.

— Berchois H. A qui appartiennent les églises? 13.

Eucharistie. Tournier F. Le P. Jacques Salez et son compagnon, martyrs de l'Eucharistie, 779.

Événements de la quinzaine. 143, 302, 463, 607, 749, 907.

Grève. Lugan A. Une grève modèle, 175.

Histoire. Chérot H. Bulletin d'histoire, 427.

— Dudon P. Bulletin d'histoire moderne, 565.

Hollande. Van Miert L. L'Église de Hollande et la conquête de la liberté, 230.

Japon. Gollier T. L'État intellectuel du Japon, 478.

Lourdes. Sortais G. Lourdes. — Apparitions et guérisons, 553.

Marie. Debuchy P. Les Hymnes du « Petit Office de l'Immaculée-Conception », 416.

Pé-Tang. Salinis A. de. L'Héroïne du Pé-Tang, 305.

Philosophie. Roure L. Bulletin philosophique. — Morale et sociologie, 96.

— Roure L. Schopenhauer et la philosophie de la volonté, 510.

Pie X. Lettre encyclique « Acerbo nimis », 465.

Psychologie. Poucel V. La Spontanéité intellectuelle, 644, 795.

Rameau d'or. Grandmaison L. de. « Le Rameau d'or », 560.

Ratisbonne. Sœhnlin L. Le Congrès de Ratisbonne, 148.

Religions. Alès A. d'. Les Religions à Carthage au commencement du troisième siècle, 370.

— Grandmaison L. de. « Le Rameau d'or », 560.

Salez. Tournier F. Le P. Jacques Salez et son compagnon, martyrs de l'Eucharistie, 779.

Schopenhauer. Roure L. Schopenhauer et la philosophie de la volonté, 510.

Sciences. Belanger A. Bulletin scientifique, 701.

Séparation. Aucler P. La Location de nos églises, 529.

— Berchois H. A qui appartiennent les églises? 13.

— Doizé J. Nos cathédrales, 753.

— Dudon P. L'Inique Séparation, 388. — La Dévolution des biens, 825.

— Lefaure J. Les Mensonges de la séparation, 663.

— Lettre des cardinaux français au président de la République, 28 mars 1905, 145.
— Suau P. La Séparation, 5.
Sociologie. Antoine C. Bulletin d'économie sociale, 871.
— Descoqs P. Corporations et syndicats, 545.
— Leroy H. Le Clergé et les œuvres sociales, 50.
— Sœhnlin L. Le Congrès de Ratisbonne, 148.
Spontanéité. Poucel V. La Spontanéité intellectuelle, 644, 795.
Syllabus. Controverse sur le « Syllabus », 235.
Tertullien. Grandmaison L. de. « Tertullien », 86.
Testament (Ancien). Calès J. Le Milieu historique et religieux de l'Ancien Testament, 850.
Théologie. Bernard P. Bulletin de théologie, 269.
— La Taille M. de. M. Brunetière et les théologiens, 330.

La table de la Bibliographie est au 20 décembre 1905.

Le Gérant : Victor RETAUX.

Imprimerie J. Dumoulin, rue des Grands-Augustins, 5, à Paris.

AP
20
E8
t.103

Etudes

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY